ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN
VON
BENNO ERDMANN

EINUNDDREISSIGSTES HEFT

ERNST ARNDT

DAS VERHÄLTNIS DER VERSTANDESERKENNTNIS ZUR SINNLICHEN IN DER VORSOKRATISCHEN PHILOSOPHIE

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1908

DAS VERHÄLTNIS DER VERSTANDESERKENNTNIS ZUR SINNLICHEN IN DER VORSOKRATISCHEN PHILOSOPHIE

VON

DR. ERNST ARNDT
OBERLEHRER IN ESSEN

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1908

Die Frage, wie weit die vorsokratischen Denker eine Scheidung der Verstandeserkenntnis von der sinnlichen Erkenntnis vorgenommen haben, ist der Gegenstand vielfacher Erörterung gewesen. Zu einem befriedigenden Ergebnis ist die Untersuchung bisher nicht gekommen, und die Frage wird immer wieder erörtert werden, so oft eine neue Darstellung der einzelnen Systeme versucht wird. Die erste monographische Behandlung hat das Thema erfahren in einem Aufsatz von M. Schneidewin: Über die Keime erkenntnistheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern, Philosophische Monatshefte, herausgeg. von J. Bergmann, Bd. II, p. 257 u. 345. Diese Abhandlung kann deshalb nicht befriedigen, weil sie nicht viel mehr bietet als eine Zusammenstellung der in Betracht kommenden Aussprüche der Philosophen, ohne dafs der Verfasser auf die vielfältigen Schwierigkeiten, die sich bei der Kritik ergeben, eingegangen wäre. Die andere Monographie über denselben Gegenstand (Bernhard Münz, Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie, Wien 1880) hat, wie ein Vergleich mit den betreffenden Abschnitten bei Zeller zeigt, keinen selbständigen Wert, obwohl sie häufig als Quellenschrift angeführt worden ist. Über die Probleme orientieren am besten die entsprechenden Abschnitte bei Zeller. Nicht der geringste Vorzug dieses imposanten Werkes ist es ja, dafs keine Frage einseitig entschieden, sondern der Leser nicht nur mit dem Tatsachenmaterial, sondern auch mit der Auffassung des Gegners bekannt gemacht wird. So verdanke ich denn, obwohl ich, wie sich zeigen wird, die Ansicht Zellers selten teilen kann, diesem Werke doch die meiste Förderung bei meiner Untersuchung. Weiter sind mir neben den Ausgaben von Diels,

die die Arbeit auf diesem Gebiete aufserordentlich erleichtern (ich zitiere nach den 'Vorsokratikern'), von gröfstem Nutzen gewesen die Arbeiten von Patin über Heraklit und Parmenides und von Natorp (und von der anderen Seite von Brieger) über Demokrit, die wir häufiger heranziehen werden.[1]) Aufserordentlich anregend für unsere Frage wirkt auch das Buch von E. Kühnemann: Grundlehren der Philosophie, Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato, Berlin 1899.

Darüber, dafs von Erkenntnistheorie, d. h. von einer Lehre oder auch nur einer Untersuchung der verschiedenen Erkenntnisarten, bei den Vorsokratikern nicht die Rede sein kann, ist man sich ziemlich einig. 'Weder von Erkenntniskritik noch von einer begrifflichen Auffassung und Begründung des Seins oder gar von der Aufstellung reiner Begriffe und Denkgesetze ist bei jenen altertümlichen Denkern die Rede. Dogmatiker bleiben sie doch schliefslich alle von Thales bis auf Demokrit' (Lortzing in der Berliner Philologischen Wochenschrift 1907, p. 752).[2]) 'Bestimmte Grundsätze über die Natur des Erkennens finden sich bei den Vorsokratikern noch nicht, ihr Denken macht die Kenntnis des Objekts noch nicht abhängig von der Selbsterkenntnis des denkenden Subjekts, von einem bestimmten Bewufstsein über die Natur und die Bedingungen des Wissens, von der Unterscheidung des wissenschaftlichen Erkennens und des unwissenschaftlichen Vorstellens'. So urteilt Zeller über die ganze Richtung der vorsokratischen Philosophie (p. 171), und dasselbe wiederholt er bei der Besprechung jedes einzelnen Systems, so für die Pythagoreer p. 469, für die Eleaten p. 566, 580 (Parmenides), 617 (Melissus), 620, für Heraklit 720, 723,

---

[1]) A. Patin, Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches, München, Progr. des Kgl. Ludw. Gymn. 1884/85. Derselbe, Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, Jahrbücher für klass. Philologie, Suppl.-Bd. 25, 491 ff. P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884. Brieger in zwei Aufsätzen im Hermes 37 u. 39.

[2]) Ich zitiere die Worte, die mir gerade vor die Augen gekommen sind; sie richten sich gegen die neueste Geschichte der Philosophie in einer Kritik dieses Werkes: Walter Kinkel, Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie, Giefsen 1906. Kinkel selbst ist der Ansicht, dafs bei den Vorsokratikern 'Ansätze, ja auch ausführliche Überlegungen über das Zustandekommen der Erkenntnis nicht fehlen' (p. 47).

für Empedokles 830, für Demokrit 915, für Anaxagoras 1017. Trotz dieser übereinstimmenden Beantwortung der allgemeinen Frage gehen die Ansichten darüber, wie weit im einzelnen eine Scheidung der Erkenntnisarten anzunehmen sei, weit auseinander. Meiner Ansicht nach wird immer noch mehr herausgelesen aus den erhaltenen Aussprüchen der alten Philosophen oder mehr hineingelegt, als sich beweisen läfst. Bei den modernen Erklärern wie bei den Berichterstattern aus der Zeit des späteren Altertums ist die Gefahr zu grofs, dafs sie bei jenen alten Denkern Begriffe voraussetzen, die ihnen ganz fremd waren. Das Ergebnis unserer Untersuchung wird infolgedessen, soweit es sich um die Feststellung von vorhandenen Erkenntnissen und Beziehungen handelt, ein wesentlich negatives sein.

Unsere Aufgabe begrenzt sich einerseits dadurch, dafs wir über die Auffassung der sogenannten jonischen Naturphilosophen von Erkenntnisvermögen und Erkenntnisarten schlechterdings nichts zu sagen wissen. Wohl kann man Kühnemann (l. c. p. 3) Recht geben, wenn er von Anaximander sagt, bei ihm beginne das Denken 'sich loszuringen aus der sinnlichen Anschauung der Dinge', da er bei der Annahme seines *ἄπειρον* verlange 'etwas zu denken, das keinem Stoff der Welt gleich, dennoch sie alle bedingt oder zu ihrer aller Erklärung angenommen werden mufs'. Wie weit ihm aber zum Bewufstsein gekommen ist, dafs dieser gewissermafsen 'logisch-wissenschaftliche Aufbau' (Kühnemann l. c. p. 4) von der sinnlichen Anschauung sich entferne und sich über sie erhebe, können wir nicht sagen.[1]) Auf der andern Seite erhält unsere Aufgabe dadurch eine Grenze, dafs mit den Sophisten, mit dem *ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων* des Protagoras, nun wirklich die Periode beginnt, wo man sich nicht nur nach den Grenzen, sondern auch nach den Arten des Erkennens fragt. Nicht Sokrates-Plato aus sich bringen diese Art von Untersuchungen auf, sondern sie führen sie veranlafst durch die Sophisten und

---

[1]) Wie Kühnemann urteilt auch Kinkel: 'In Anaximander lebte unverkennbar der Trieb, über das Sein der scheinbar unmittelbar gegebenen Sinneswahrnehmung zu einem Reiche der gedanklichen Freiheit vorzudringen' (l. c. p. 56).

zum Teil im Gegensatz gegen sie. Wir können also mit Heraklit beginnen und mit Demokrit aufhören.

Mir kommt es bei meiner Untersuchung hauptsächlich darauf an, festzustellen, was sich aus den erhaltenen Bruchstücken und Berichten mit einiger Sicherheit schliefsen läfst, und falsche Schlüsse abzuweisen. Naturgemäfs wird also der Einzeluntersuchung mehr Raum gewährt als dem umfassenden Überblick. Meines Erachtens mufs eine Menge von Fragen der Einzelerklärung erst erledigt werden, ehe sich ein abschliefsendes Urteil über die Entwicklung in der ganzen Periode gewinnen läfst. Es sind daher mit Absicht heifs umstrittene Fragen ausführlich erörtert, feststehende Tatsachen meist als bekannt vorausgesetzt worden.

Heraklit.

Über Heraklits erkenntnistheoretischen Standpunkt, wenn man von einem solchen überhaupt reden darf, sind die Meinungen weit auseinandergegangen. In der fast unübersehbaren Heraklitliteratur des letzten Jahrhunderts nimmt die Behandlung unserer speziellen Frage nicht den geringsten Raum ein. Auf die ältesten Darstellungen der Lehre Heraklits von Schleiermacher und Lassalle gehe ich nicht ein. Beachtung aber verdient trotz der einseitigen Auffassung immer noch der Versuch von Schuster, die überlieferten Bruchstücke in eine logische Reihenfolge zu bringen und miteinander zu verbinden (Acta societatis philol. Lips. Bd. III.). Dafs freilich dieser Versuch selbst aussichtslos ist und sein mufs, da Heraklits Buch allem Anschein nach nicht systematisch angelegt, sondern aphoristisch war, hebt Diels mit Recht hervor (Einleitung der Einzelausgabe p. VIII sq.). Im einzelnen aber weist Schuster vielfach auf den rechten Weg. Einen besonnenen Standpunkt nimmt in unserer Frage E. Pfleiderer (Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, Berlin 1886) ein, indem er zwischen Schuster und der vor ihm herrschenden Ansicht vermittelt. Mit den Ausführungen von Zeller, die unser Thema betreffen, kann ich mich nicht einverstanden erklären. Bei der dominierenden Stellung seines Werkes gilt es deshalb vor allem sich mit ihm auseinanderzusetzen.

Es unterliegt keinem Zweifel, dafs Heraklit sich in einen schroffen Gegensatz zu den übrigen Menschen setzt. Es ist, wie wir gleich sagen wollen, der Gegensatz seiner richtigen Anschauung zu der verkehrten oder mangelhaften der andern, nicht der Gegensatz der vernünftigen Erkenntnis zur sinnlichen. Gegen zwei Seiten richtet sich der Angriff, wie wir aus dem ersten Fragment erkennen. Hier wird zuerst von allen Menschen gesagt, dafs sie das von Heraklit erkannte Gesetz nicht verstehen; dann wird ein Unterschied gemacht zwischen denen, die wohl suchen, aber nicht finden, und denen, die überhaupt nicht suchen. Die ersten sind natürlich die andern Philosophen und Gelehrten, zu denen auch die Dichter gehören, die andere Klasse bildet die grofse Menge der Menschen, die, 'was sie wachend tun, ebenso vergessen wie das, was sie im Schlafe tun'; es sind mithin diejenigen, die überhaupt nicht denken. Heraklit kann sich nicht genug darin tun, die Torheit dieser Klasse von Menschen zu geifseln; er verachtet die Menge gründlich. So sagt er Fr. 29: *οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα,* oder 49: *εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ.* Sie sollten ihren Unverstand lieber verbergen, rät er ihnen Fr. 95 und 109. Alle Worte hier aufzuzählen ist nicht nötig; man vergleiche aufser den angeführten Stellen Fr. 5, zu 1 noch 17, 34, 72, 73, weiter 19, 51, 56, 70 (*παίδων ἀθύρματα* nannte er die Meinungen der Menschen; derselbe Sinn Fr. 79, auch 83), 104; vgl. auch Pseudohippokrates C 1, § 5 bei Diels.

Aber nicht nur die Menge ist es, über deren mangelnden Verstand Heraklit so aburteilt. Homer, der doch sonst alles gewufst und gesagt haben soll und von dem Heraklit selbst sagt (Fr. 56), dafs er *τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων* gewesen sei, bekommt mehrmals einen Hieb ab, so A 22, und A 23 mit ihm die andern *ποιηταὶ* und *μυθόγραφοι.* Noch viel schärfer hat er sich ausgedrückt nach dem Zeugnis des Diogenes (Fr. 42); hier ist es Archilochos, der wie Homer 'mit Ruten gestrichen' zu werden verdiente. Fr. 57 wird Hesiod angegriffen, und 40 wird weder Xenophanes noch Pythagoras noch Hekataios geschont: ihre Vielwisserei hat sie nicht gescheit gemacht. Ob Bias und Thales, die auch erwähnt waren, besser gefahren sind, läfst sich nicht sagen.

Da Heraklit nicht gegen bestimmte Anschauungen der

genannten Dichter und Gelehrten kämpft, brauchen wir sie von der grofsen Menge der Unwissenden nicht mehr zu trennen, wenn wir uns nunmehr fragen, was denn der Philosoph bei den Menschen vermifst. Wir können die Antwort positiv sehr einfach und kurz geben: es fehlt ihnen am Denken und an der damit verbundenen Einsicht in das Weltgesetz. Das Denken erklärt Heraklit für das höchste Gut (Fr. 112 *τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη* etc.); allen Menschen ist die Fähigkeit zu denken gegeben (113, 116), und doch machen sie keinen Gebrauch davon, und wenn sie denken wollen, so gelingt es ihnen nicht (17, 104); durch *πολυμαθίη* ist der *νοῦς* nicht zu ersetzen (40). Wenn wir nun noch hinzufügten, was der Inhalt des Weltgesetzes ist, das die Menschen nicht einsehen, so wären wir fertig mit der Antwort auf die Frage, was Heraklit auszusetzen habe. Die Bekämpfung einer andern Ansicht wird uns länger aufhalten.

Heraklit soll den Leuten den Vorwurf machen, dafs sie sich auf das Zeugnis der Sinne allzusehr verlassen; so sagt Zeller. Er bestreitet nicht, dafs Heraklit, wie schliefslich jeder Philosoph, tatsächlich von der Wahrnehmung ausgegangen sei und durch ihre Verarbeitung sich seine Überzeugungen gebildet habe. Er meint aber, nachdem Heraklit auf diesem Wege zu Annahmen gekommen sei, die den Aussagen unserer Sinne widerstritten, erkläre er nicht, wie es ein wirklicher Empiriker hätte tun müssen, jene Annahmen für verfehlt, sondern die Sinne für trügerisch und die Vernunfterkenntnis allein für zuverlässig (p. 722). Ich glaubte zuerst, dafs diese Ansicht von Zeller die allgemein herrschende sei, habe mich aber inzwischen davon überzeugen können, dafs eine grofse Anzahl von Gelehrten dem Standpunkt, den ich selbst gewonnen hatte, viel näher steht. Trotzdem verdient die Sache, dafs wir näher darauf eingehen.

Ich kann mich von einer Verwerfung der sinnlichen Erkenntnis bei Heraklit absolut nicht überzeugen. Im Gegenteil, Schuster scheint mir überzeugend nachgewiesen zu haben, dafs Heraklit von der Sinneswahrnehmung ausgeht und darauf die Erkenntnis des in dem All waltenden Gesetzes gründet. Der unbefangene Leser mufs aus den Heraklitfragmenten den Eindruck gewinnen, dafs Heraklit über die Erkenntnis nichts

anderes sagt als: Macht die Augen und die Ohren auf, und ihr werdet das allwaltende Gesetz begreifen.

Wenn man freilich aus dem Fragment 107 (*κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*) herausliest, dafs Heraklit Augen und Ohren überhaupt für schlechte Zeugen gehalten habe, so ist man im Irrtum von vornherein befangen. Aber der Ausspruch sagt ja fast das Gegenteil: Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie Barbarenseelen haben.[1]) Daraus folgt fast notwendig, dafs Augen und Ohren gute Zeugen sind, falls die Seele die Sinneseindrücke richtig verarbeitet. Und so fassen wir überhaupt Heraklits Standpunkt auf: Zu scharfer, vorurteilsloser sinnlicher Anschauung mufs ein ordnender Verstand hinzukommen, damit die rechte Erkenntnis sich einstellt. Wir wollen also nicht dahin mifsverstanden werden, dafs wir Heraklit zu einem einseitigen Sensualisten machen wollten; solche modernen Bezeichnungen wollen wir überhaupt möglichst fernhalten.[2]) Wir geben also auch zu, dafs der Philosoph bei rein sinnlicher Erkenntnis nicht stehen bleibt, wie es Kühnemann z. B. in folgenden Worten ausspricht: 'Dafs wer Werden an die Stelle von Sein setzt und die Relativität der Erscheinungen erkennt, über sinnliche Erkenntnis hinausgeht, ist klar' (l. c. p. 11).

Doch wir haben noch zu prüfen, wie es mit den anderen Zeugnissen steht, die für Trug der Sinne sprechen sollen. Grofs und deutlich also steht bei Sextus Empiricus adv. math. VII, 126: *τούτων (αἴσθησις-λόγος) τὴν μὲν αἴσθησιν παραπλησίως τοῖς προειρημένοις φυσικοῖς ἄπιστον εἶναι νενόμικεν, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον.* Sollen wir das gläubig hinnehmen? Wir brauchen nicht darauf hinzuweisen, dafs Kunstausdrücke wie *κριτήριον* der älteren Philosophie ganz fremd sind. Be-

[1]) So übersetzt auch Zeller; 'Seelen, welche die Aussagen der Sinne nicht richtig verstehen können' erklärt Diels.

[2]) Wir fühlen uns in diesem Punkte völlig einig mit Anathon Aall (Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, Leipzig 1896), wenn er sagt (p. 7): 'Auf alle Erklärungen einzugehen würde zu weit führen, zumal mehrere von diesen mit modernen Begriffskategorien den Weisen des 5. Jahrh. v. Chr. zu entstellen Gefahr laufen (So wenn z. B. ausgemacht werden soll, ob er Empiriker oder Skeptiker, Sensualist oder abstrakter Logiker sei).'

deutsamer ist es schon, dafs auch das Wort αἴσθησις von Heraklit überhaupt nicht gebraucht wird. Aber in der Sache könnte der Unterschied ja doch von Heraklit gemacht sein, wenn auch die technischen Ausdrücke noch fehlen! Darauf ist zu antworten, dafs die Glaubwürdigkeit des Sextus in unserer Frage aufserordentlich gering ist; denn anerkanntermafsen trägt er oder sein Gewährsmann in diesem ganzen Abschnitt Begriffe in die älteste Philosophie hinein, die dieser völlig fremd sind. Die ganze Ausführung über Heraklit mufs äufserst vorsichtig benutzt werden, und meiner Meinung nach zeigt gerade die Art der Beweisführung evident, dafs Heraklit einen Ausspruch, aus dem man schliefsen könnte, er habe das Zeugnis der Sinne verworfen, überhaupt nicht getan hat. Hätte er ihn getan, so würde Sextus oder sein Gewährsmann nicht verfehlen, ihn an dieser Stelle beizubringen. Zum Beweise aber wird angeführt das eben zitierte Fragment 107, und dies mufs verdreht und falsch interpretiert werden, damit es den gewünschten Sinn ergibt: ὅπερ ἴσον ἦν τῷ »βαρβάρων ἐστὶ ψυχῶν ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεύειν«. Dafs diese Erklärung den Sinn auf den Kopf stellt, braucht nach der obigen Ausführung nicht mehr gesagt zu werden. Da ein anderer Beleg fehlt, läfst sich ein stärkerer Beweis ex silentio für uns gar nicht denken. Mit der gleichen Vorsicht mufs die Ausführung des Sextus über den κοινὸς λόγος aufgenommen werden. Auch hier ist es mehr als auffällig, dafs er sich absolut nicht auf Worte des Heraklit stützen kann, und direkt komisch is est zu sehen, wie er zum Zeugen, dafs seine Auslegung des Heraklit richtig sei, den Homer, Archilochos und Euripides zitiert. Mit Recht macht Aall (l. c. p. 48) darauf aufmerksam, dafs die ganze Geschichte vom περιέχον stoisch, nicht heraklitisch ist. Aall selbst geht noch zu weit, wenn er für Heraklits λόγος die Übersetzung 'Vernunft' gelten läfst. Diese Bedeutung läfst sich für Heraklit nicht erweisen, wohl 'Gesetz' oder auch 'Vernunftgesetz', wie wir unten sehen werden. Und was ergibt sich aus den Worten des Sextus selbst? Wenn die Sinneswerkzeuge nicht arbeiten, im Schlaf, sind wir von der Erkenntnis abgeschlossen; dagegen wenn wir wachen, geht eben durch die Sinneswerkzeuge die Erkenntnis ein. Können wir uns ein besseres Zeugnis für uns wünschen, als wenn der

Gegner uns selbst versichert, die Erkenntnis werde durch die Sinne vermittelt? Verläſslich ist freilich nur das, was die Beobachtung aller als sicher feststellt (κοινὸς λόγος), nicht die Einzelwahrnehmung oder das Denken auf eigene Faust (cf. fr. 2). Dies setzt Heraklit in Gegensatz zueinander, wie mit seinen eigenen Worten erwiesen werden kann; einen Gegensatz aber von λόγος und αἴσθησις kennt er nicht.

Für die Behauptung, die Sinne seien dem Philosophen trügerisch erschienen, beweist auch das Fragment 46 nichts, obwohl es dort heiſst τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι. (Diels legt wohl mit Recht die Worte nicht dem Heraklit selbst in den Mund.) Hier wird wieder nur von dem Sehen des einzelnen unverständigen Menschen die Rede gewesen sein, wie die Zusammenstellung mit οἴησις 'Meinung des einzelnen' (im Gegensatze zum κοινὸς λόγος) zeigt. Wir wissen, wie abfällig Heraklit nicht nur über die Wahrnehmungsgabe, sondern auch über die Denkfähigkeit der Menschen urteilt. Fragment 28 würde uns nach der Erklärung von Diels ('Denn was der Glaubwürdigste erkennt, festhält, ist nur Glaubenssache. Aber freilich, die Lügenschmiede und ihre Eideshelfer wird doch auch Dike zu fassen wissen'. Ähnlich, dem Sinne nach, erklärt Zeller) zu der Auffassung berechtigen, daſs nach Heraklit überhaupt kein Mensch zu gültiger Erkenntnis kommen könne. Dem Philosophen selbst müſste sie dann durch reine Intuition oder göttliche Eingebung gekommen sein. Von Intuition redet Kühnemann gern bei Heraklit (l. c. p. 17); die göttliche Eingebung (wie ja auch die Δίκη, die nicht nur hier erscheint) würde stark auf den Vorläufer des Parmenides hinweisen. Doch darf man auf so unsicher überlieferte Worte nicht zu viel bauen.

Wenn man das Fragment 55 (ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω) erkenntnistheoretisch deuten wollte (Diels rät davon ab)[1]), so käme man mit Schuster dazu, Heraklit zum ausgesprochenen Sensualisten zu machen, und aus dem Zitat bei Polybios (A 17 δυεῖν γὰρ ὄντων κατὰ φύσιν ὡσανεὶ τινων ὀργάνων ἡμῖν οἷς πάντα πυνθανόμεθα καὶ πολυπραγμονοῦμεν, ἀκοῆς καὶ ὁράσεως, ἀληθινωτέρας δ' οὔσης οὐ μικρῷ

[1]) Aall l. c. p. 25: Heraklit ist geneigt, authentischen Wahrnehmungen etwas einzuräumen.

τῆς ὁράσεως κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες κτλ.) könnte man fast schliefsen, dafs Heraklit über die verschiedene Glaubwürdigkeit der einzelnen Sinne Betrachtungen angestellt und behauptet hätte, die Augen seien verläfslicher als die Ohren. Doch besagt der Satz wohl nur, dafs der Augenschein zuverlässiger ist als das Hörensagen, und wir müssen uns hüten, von der anderen Seite (d. h. von Schusters Standpunkt aus) eine Unterscheidung von sinnlicher und Verstandeserkenntnis in den Heraklit hineinzutragen, die ihm fernliegt.

Man mufs voreingenommen sein, um aus Fragment 21 (θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος) herauszulesen: '[Die Sinne] lassen uns als ein totes und starres erscheinen, was in Wahrheit das lebendigste und beweglichste ist (Zeller I 715)'. Ich mache mich nicht anheischig zu sagen, was die Worte unbedingt bedeuten müssen; für uns haben sie hier deshalb Wert, weil sie zeigen, dafs man nicht auslegen, sondern etwas unterlegen mufs, um eine Verurteilung der Sinneserkenntnis durch Heraklit herauszubringen.

Den Verteidigern der bekämpften Ansicht bleibt scheinbar als Waffe noch eine Stelle des Aristoteles, nämlich metaph. I 6 p. 987a 32 (ähnlich öfter): ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος (Plato ist gemeint) πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης κτλ. 'Was unsere Sinne wahrnehmen, ist nur die flüchtige Erscheinung, nicht das Wesen' sollen diese Worte bedeuten (Zeller I 715). Ich stelle dem gegenüber folgende beherzigenswerte Bemerkung von Heinze (Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872, p. 7): 'Nur darf man, wenn Aristoteles an verschiedenen Stellen von dem Flufs der sinnlichen Dinge spricht, nicht glauben, Heraklit sei durch diese ewige Bewegung der Sinnenwelt zu dem Bedürfnis gekommen, noch etwas über dieser anzunehmen, was bleibend sei und demnach Gegenstand des Wissens werden könnte'. Was soll denn das Wesen sein, das noch zu erkennen bleibt? Was über den Erscheinungen steht, das ist das Gesetz ihrer 'Flucht', und das wird eben durch die 'flüchtigen Erscheinungen' selbst erkannt. Man hat also weder nötig die Glaubwürdig-

keit des Aristoteles zu bezweifeln noch seine Zuflucht zu der Ausrede zu nehmen, daſs mit den Ἡρακλίτειοι δόξαι auch Lehren jüngerer Herakliteer gemeint sein könnten. Es ist vielmehr zweifellos Lehre des Heraklit, daſs alles Sichtbare in stetem Wechsel begriffen ist und deshalb ein Wissen darüber unmöglich ist. Ich kann nie sagen: ein Ding ist so oder so, von Zuständen kann, genau genommen, nicht gesprochen werden, sondern nur vom Wechsel, und der gesetzmäſsige Wechsel ist der Gegenstand der Erkenntnis. Ich sehe nur nicht ein, weshalb das ein Zeugnis für die Unzuverlässigkeit der Sinne sein soll. Wir kommen hier zu dem Grundirrtum, der alle Darstellungen der Lehre Heraklits in dem bekämpften Sinne beherrscht, daſs nämlich unsere Sinne uns ein veränderungsloses Sein lehrten.[1]) Gerade das Gegenteil ist doch der Fall! Freilich, die blöde Menge sagt, um im Bilde Heraklits zu bleiben: dies ist derselbe Fluſs, in den ich gestern und oft gestiegen bin. Wer aber die Augen aufmacht, der sieht doch, daſs das Wasser vorüberflieſst und stets neues kommt und der Fluſs nie derselbe ist. Wer anders lehrt dich denn das als deine Sinne? Nur — muſst du sie zu gebrauchen wissen! *Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων!*

Ich stehe mit dieser Auffassung nicht allein. Aall z. B. sagt l. c. p. 12: ‘Daſs niemand zweimal in denselben Fluſs hineinsteigen kann, ist ihm evident geworden gerade auf dieselbe Weise, wie die Erkenntnis sich einem jeden von uns aufdrängt, nämlich durch Anschauung. Gesehen hat er etc. — Der Beobachter vertieft seine Anschauung und formuliert seine Erfahrung philosophisch’. Bei Überweg in der 2. Auflage der Logik p. 18 finde ich folgende Bestätigung: ‘Doch ist das Denken, wodurch die Weisheit gewonnen wird, nach Heraklits Anschauung nicht sowohl eine von der Sinneswahrnehmung trennbare und derselben entgegengesetzte Geistestätigkeit, als

---

[1]) Zeller I 714: ‘Was nun zunächst das Erkennen betrifft, so konnte er die Aufgabe desselben nur in dem suchen, was ihm selbst der Mittelpunkt aller seiner Überzeugungen ist, das ewige Wesen der Dinge im Fluſs der Erscheinung zu begreifen, von dem Schein dagegen, der uns ein beharrliches Sein des veränderlichen vorspiegelt, sich zu befreien’.

vielmehr nur das volle Offensein der Sinne für die allgemeine allherrschende Vernunft'. Auch Kühnemann, der mit einer gewissen Inkonsequenz gleich darauf (l. c. p. 39) sagt, Heraklit 'beginne als der früheste unter den Denkern den in der Entwicklung der Philosophie welthistorischen Kampf gegen die Sinne', gibt gleichwohl zu (p. 38): 'Nicht die Sinne als solche sind zu tadeln — kommt uns doch nur durch sie die Kenntnis der Dinge —, sondern der Fehler liegt bei dem Urteil, das ihr Material nicht zu verarbeiten weifs.[1])

Es hat sich, denke ich, gezeigt, wie schwach die Annahme begründet ist, dafs Heraklit die Sinneswahrnehmung verworfen habe; ein falsch interpretierter Ausspruch des Philosophen und eine umgedeutete Notiz des Aristoteles, das sind die ganzen Beweise. Und ich wiederhole: Wie würden sich die Skeptiker auf solche Aussprüche bei Heraklit gestürzt haben, wie viele Spuren dieser Lehre müfsten wir bei Plato und sonst finden! Man denke auch nur einen Augenblick daran, was dem Parmenides das Recht gibt, Heraklit mit der Menge der Menschen zusammenzuwerfen.[2]) Es ist die Tatsache, dafs Heraklit die Bewegung, die uns eben die Sinne zeigen, nicht geleugnet, sondern zum Gesetz erhoben hat!

Auf unserer Seite steht auch Brieger, der im Hermes 39 (1904) in einem Aufsatz über die Grundzüge der Heraklitischen Physik ebenfalls ausführt, dafs Heraklit die Zuverlässigkeit der Sinne nicht geleugnet habe. Er erinnert sehr treffend an einige Verse von Goethe (p. 203): 'Heraklit hat also über die Bedeutung der Sinneswahrnehmung genau so gedacht wie Goethe:

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält'.

Das ist *Κακοὶ μάρτυρες κτλ.* positiv ausgedrückt!

Was Heraklit am Denken der Menschen auszusetzen hat, haben wir gesehen; wir können es jetzt so fassen: Die Leute verstehen ihre Erkenntniswerkzeuge nicht zu gebrauchen, ob-

[1]) Vgl. dazu auch Patin, Parmenides im Kampfe gegen Heraklit p. 521 und sonst.

[2]) Vgl. dazu wieder Patin l. c. p. 521; unten werden wir darauf zurückkommen.

wohl es so leicht wäre, die richtige Erkenntnis zu erlangen, wollten sie nur die Augen aufmachen. Aber sie verstehen ja nicht, was ihnen tagtäglich begegnet (Fr. 1, 17, 19); sie handeln wie im Schlafe (1, 73) oder wie Kinder, die alles ihren Eltern nachmachen und nur immer sagen: '*καθότι παρειλήφαμεν*, wie wir's gelernt haben (74)'. Und doch: 'Gemeinsam ist allen das Denken (113), allen Menschen ist es gegeben, sich selbst zu erkennen und verständig zu sein (116), das Denken ist der gröſste Vorzug (112)', und so hat denn auch Heraklit sich selbst erforscht (101), was natürlich nicht heiſsen soll, daſs er kritische Untersuchungen über sein Erkenntnisvermögen angestellt hätte; vielmehr ist das Wort gegen die gerichtet, die alles als gegeben hinnehmen und nicht selbst nachdenken. Nicht voreilig hat der Philosoph seine Meinung gefaſst, *χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι* (35), und nicht unüberlegt wollen wir uns über das Höchste schlüssig machen (47), auch die Goldgräber schaufeln viel Erde und finden wenig (22). Die *πολυμαθίη* aber tut es ja auch nicht (40), sondern eins ist vor allem nötig: das eine allwaltende Gesetz zu erkennen. Dies ist unbestreitbar der Kernpunkt der Heraklitischen Philosophie.[1]) Auch über den Inhalt des Gesetzes ist kein Zweifel möglich: es konstatiert den ewigen Fluſs der Dinge. Auf die mannigfaltigste Weise wird dies allwaltende Gesetz veranschaulicht und versinnbildlicht, mag es nun 'das eine Weise' heiſsen (41) oder 'die Weltordnung (*κόσμος* 30, 89 A 10), die niemand gemacht hat, die vielmehr immer war und sein wird', oder 'das göttliche Gesetz, das gebietet, so weit es will (114)', mag sein Inhalt einerseits als der *πόλεμος* (80) und anderseits als die *ἁρμονίη* (8) angegeben werden, mag es *εἱμαρμένη* und *ἀνάγκη* heiſsen (Diog. IX 7, A 8), mag es, damit es dem gemeinen Verstand näher komme, mit Zeus identifiziert werden (32), oder mag es schlieſslich bezeichnet werden als der *κοινὸς λόγος*. Dieser letzte Ausdruck, über den noch etwas ausführlicher gesprochen werden muſs, hat daher seine Berechtigung, nicht daſs das allwaltende Gesetz von allen anerkannt wird, sondern daſs es allgemeine Gültigkeit hat und daher von jedem erkannt werden müſste,

---

[1]) Vgl. A. Patin, Heraklits Einheitslehre.

der die Augen aufmacht, also das Glaubensbekenntnis aller, in aller Munde sein müſste.

Über die Bedeutung des λόγος ist sehr viel geschrieben worden, und die Ansichten sind weit auseinander gegangen und gehen noch jetzt auseinander. Keiner, der die Philosophie des Heraklit zu erklären unternimmt, kann einer Deutung des Logosbegriffes ausweichen. Umfassende Arbeiten über den Logos sind die schon angeführten Werke von Heinze und von Aall. Neuerdings bespricht auch M. Wundt (Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Joniens, Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 20, Heft 4, p. 431) den Logosbegriff bei Heraklit in einem Anhang. M. Wundt geht entschieden zu weit, wenn er behauptet: 'Diese Lehre des Heraklit besteht nun aber wesentlich aus logischen Operationen. Über das Verhältnis der Begriffe zueinander, über ihr Wesen stellt er Reflexionen an' (p. 452, ähnlich 451). Er geht bis zum Extrem: 'Diese logischen Denkprozesse erscheinen bei Heraklit zum ersten Male mit Bewuſstsein geübt, und er selbst ist sich wohl bewuſst, daſs er hier eine neue Möglichkeit der Forschung entdeckt hat'. Wer von bewuſsten logischen Operationen bei Heraklit redet, darf sich der Aufgabe nicht entziehen, diese auch nachzuweisen!

Schuster allerdings, der mit Recht von der Grundbedeutung des Wortes ausgeht, hat sich auf einen unhaltbaren Standpunkt gestellt, wenn er behauptet (l. c. p. 20), λόγος hieſse bei Heraklit wirklich nichts anderes als 'Wort' oder 'Rede'. Für uns ist die Wiedergabe schwierig, da wir eine entsprechende Bezeichnung nicht haben. Wollen wir es mit 'Wort' wiedergeben, so müssen wir etwa an die Nebenbedeutung denken, die 'Wort' z. B. als Verdeutschung des griechischen λόγος am Anfang des Johannesevangeliums erhalten hat. In Wirklichkeit hat λόγος nie 'Wort' in rein sprachlicher Beziehung bedeutet, sondern immer den Inhalt des Gesprochenen. Daſs dies von den ältesten Zeiten an so war, zeigt Teichmüller (Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, 1. Heft: Herakleitos, Gotha 1876, p. 167 ff.). Von 'vernünftiger Rede' zu 'Verhältnis' und 'Gesetz' ist der Übergang verhältnismäſsig leicht, und es läſst sich bei unbefangener Interpretation der Aussprüche Heraklits nicht leugnen, daſs er tatsächlich diesen Gebrauch von dem Wort gemacht

hat. Wir sehen den Begriff bei Heraklit im Ubergang von der Bedeutung 'Rede' zu 'Sinn der Rede' und 'Gesetz'. Im 1. Fragment ist λόγος das waltende Gesetz, nach dem alles sich vollzieht (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον); λόγος ξυνός im 2. Fragment ist wieder das allgemeine Gesetz, das der Ansicht des einzelnen gegenübergestellt wird; der gesetzmäfsige Ablauf der Jahreszeiten ist es Fr. 4a, ebenso 31. Βαθύς wird der λόγος der Seele Fr. 45 genannt; da pafst vielleicht unser 'Sinn' am besten.[1]) Nicht ihn, sondern den λόγος sollten die Menschen hören, um zuzugestehen, dafs alles eins sei, mahnt der Philosoph Fr. 50; hier pafste Schusters 'Sprache der Natur' wirklich nicht so schlecht; denn es ist allerdings, wie wir gesehen haben, die Überzeugung Heraklits, dafs die Natur, wenn wir nur auf sie hören wollen, uns überall selbst ihr Gesetz verkündet. Dafs die Leute auf dies redende Gesetz nicht hören wollen, das ist es eben, was er ihnen immer wieder vorwirft. Wer also λόγος bei Heraklit mit 'Vernunft' übersetzt, der geht nach der andern Seite zu weit, der ist in Gefahr, in den Fehler zu verfallen, dessen sich die Skeptiker und Sextus Empiricus bei ihrer Auslegung schuldig machen. Zwar der Begriff der objektiven Vernunft (etwa = ratio, vgl. Aall l. c. p. 31, 33) liegt nahe, liegt für den Leser des Heraklit gewissermafsen in der Luft, und zu dieser Bedeutung kommt das Wort denn auch bald. Ganz verfehlt aber scheint es mir, λόγος als subjektive Vernunft zu fassen, wie es offenbar Kinkel tut, der überhaupt dem Heraklit nicht ganz gerecht wird (p. 73: 'Fragen wir ihn nun, was ihm denn der Logos offenbart hat' etc.) oder gar von einem 'Seelenlogos' zu reden (Kinkel l. c. p. 87).

Die Pythagoreer.

Wenn wir uns die Lehren der älteren Pythagoreer klar machen wollen, sind wir, abgesehen von den Berichten jüngerer Schriftsteller, die bekanntlich, je weiter wir hinabgehen, desto unzuverlässiger sind, hauptsächlich auf die Fragmente des

[1]) Diels scheint mit seiner Übersetzung 'Grund' ein Wortspiel zu beabsichtigen, da λόγος die Bedeutung von Grund = Tiefe doch unmöglich haben kann.

Philolaos angewiesen. Bei unbefangener Prüfung dieser Zeugnisse ergibt sich, dafs die Antwort auf die Frage, ob die älteren Pythagoreer erkenntnistheoretische Betrachtungen angestellt haben, wesentlich verneinend ausfallen mufs.

Zunächst nämlich ist es wohl klar, dafs die Pythagoreer ebensowenig wie die andern älteren Philosophen von erkenntnistheoretischen Erwägungen ausgegangen sind. Die Ausführungen Zellers über diese Frage I 469ff. sind für mich vollkommen überzeugend. Auch die Pythagoreer fragen ursprünglich nach dem Wesen der Dinge und den Gesetzen, die die Welt regieren. Da sie nun finden, dafs bestimmte Verhältnisse in der Natur, die sich durch Zahlen ausdrücken lassen, unverändert fortbestehen, so kommen sie dazu, das Verhältnis oder die Zahl für das Wesentliche und in der Natur Wirksame zu halten. Das erklärt die Vorliebe der Pythagoreer für die Astronomie und die Mathematik; beide Wissenschaften befruchten sich gegenseitig. Alle Sätze des Philolaos über das Erkennen sind von diesem Gesichtspunkt aus zu verstehen; es ist nie die Rede von verschiedenen Arten der Erkenntnis, sondern immer nur von der Erkennbarkeit der Objekte. Was nämlich an ihnen sicher erkennbar ist, ist Verhältnis oder Zahl. 'Und in der Tat hat ja alles, was man erkennen kann, eine Zahl. Denn ohne sie läfst sich nichts erfassen oder erkennen', sagt Philolaos (Fr. 4 Diels). Dafs bestimmte Zahlenverhältnisse den Dingen zugrunde liegen, das macht sie allein für den Menschen erkennbar: dies ist der Gedanke, der sich immer wiederholt; man vergleiche die Fragmente 6 und 11.

Da es in dem Wesen der Zahl liegt, wahr zu sein, so ist bei der Erkenntnis von Zahlenverhältnissen ein Irrtum ausgeschlossen. Wollte man hiernach den Pythagoreern den Satz vindizieren, die einzige sichere Erkenntnis sei die mathematische, so würde man schon zu weit gehen, da sie gar nicht verschiedene Erkenntnisarten unterscheiden und nicht etwa die Sinneswahrnehmung in Gegensatz zur 'mathematischen Erkenntnis' bringen. Vielmehr sind die Zahlenverhältnisse eben das, was die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) ermöglicht. Dies alles spricht sich deutlich aus in dem folgenden Abschnitt des Bruchstücks 11: 'Denn die Natur der Zahl ist kenntnisspendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder

unbekannt ist. Denn nichts von den Dingen wäre irgendwem klar weder in ihrem Verhältnis zu sich noch zu andern, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen. So aber bringt sie alle Dinge mit der Sinneswahrnehmung in Einklang innerhalb der Seele und macht sie dadurch kenntlich und einander entsprechend nach des Gnomons Natur, indem sie ihnen Körperlichkeit verleiht und die Verhältnisse der begrenzenden und unbegrenzten Dinge jegliches für sich scheidet'. Nach diesen Ausführungen ist a limine abzuweisen die Angabe des Sextus Empiricus VII 92, dafs die Pythagoreer die Vernunft (wieder *λόγος*)[1]) zum Kriterium der Wahrheit gemacht hätten, auch wenn er beschränkend hinzufügt: 'nicht allgemein die Vernunft, sondern die aus der Mathematik stammende'. Wir dürfen uns durch ihn nicht verleiten lassen, den Pythagoreern einen Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung unterzuschieben, der ihnen durchaus fremd ist. (Vgl. Zeller I 471, wo auch ausgeführt wird, dafs nach dem Zeugnis des Aristoteles sich die Forschung der Pythagoreer auf kosmologische Fragen beschränkt habe, dafs ihnen aber, wie allen vorsokratischen Philosophen, die Dialektik und die Kunst der Begriffsbestimmung unbekannt geblieben sei.)

Es sei noch erwähnt, dafs sich ein Ansatz zu einer Art physiologischer Scheidung von *νόος* und *αἴσθησις* nach dem Sitz dieser Kräfte (*νόος* im Kopf, *αἴσθησις* im Herzen) bei Philolaos findet (Fr. 13). Da ist aber, wie der Zusammenhang zeigt, *αἴσθησις* nicht 'sinnliche Wahrnehmung' in erkenntnistheoretischem Sinn, sondern 'Gefühl' oder 'Empfindung' allgemein.

Dafs sich die Pythagoreer, auch wenn sie von erkenntnistheoretischen Untersuchungen nicht ausgingen, trotzdem in ihrem Denken weit über einen primitiven Sensualismus erhoben haben, soll natürlich nicht bestritten werden. Wir können also auch Kinkel, dessen Ausführungen über die Pythagoreer von ausgezeichneter Klarheit sind, zustimmen, wenn er sagt (l. c. p. 50): 'Den Weg zur definitiven Überwindung des Sensualismus bahnten die Pythagoreer an, denn die Zahl, welche sie als Substanz

---

[1]) Das Wort *λόγος*, das sich bei Philolaos findet (Fr. 11), heifst auch hier nicht 'Vernunft', sondern 'Gesetz' oder 'Verhältnis'.

des Seins proklamierten, kann man füglich nicht mehr den Sinnen anvertrauen; zu deutlich verrät sich in ihr die Kraft des Geistes'. (Vgl. auch p. 106, wo nur der λόγος hätte aus dem Spiele bleiben sollen.)

Xenophanes.

Was wir von Xenophanes' Philosophie wissen, ist wesentlich theologisch-ethischer, gar nicht erkenntnistheoretischer Natur. Nicht ein einziges Wort von ihm läfst sich anführen, das uns zu der Annahme berechtigte, er habe einen Unterschied zwischen vernünftiger und sinnlicher Erkenntnis gemacht. Zeller führt das p. 548 sqq. in überzeugender Weise aus. Von verschiedenen Arten der Erkenntnis ist nicht die Rede, nur von gröfserer oder geringerer Sicherheit der Erkenntnis überhaupt. Xenophanes ist nämlich der Ansicht, dafs es eine vollkommen sichere Erkenntnis nicht gebe, und macht daher auch für seine Lehre nicht auf absolute Zuverlässigkeit Anspruch. Das ist der Sinn von Fragment 34: 'Und was nun die Wahrheit (τὸ σαφές, das Sichere) betrifft, so gab es und wird es niemand geben, der sie wüfste über die Götter und alle die Dinge, welche ich erwähne. Denn spräche er auch einmal zufällig das Allervollendetste, so weifs er's selber doch nicht. Denn nur Wahn (δόκος, unsichere Meinung) ist allen beschieden'. Fragment 35 sollte wohl etwas Änliches sagen; eine Bestätigung findet sich bei Cicero Acad. prior. II 23, 74 (A 25 Diels). Dazu kommt dann noch Fragment 18, wo gesagt wird, dafs die richtige Einsicht nur allmählich gewonnen werde: 'Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene gezeigt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere'. Das ist alles, was uns die Worte des Xenophanes selbst über seine Ansicht vom Erkenntnisvermögen lehren. Die Aussprüche gaben den Skeptikern ein gewisses Recht, Xenophanes zu den ihren zu zählen, und das haben sie denn auch nicht unterlassen (Diog. IX 72, wo nur das Fr. 34 zum Beweis dient). Eine skeptisehe Theorie lag ihm aber natürlich ganz fern; für seine eigene Lehre ist das nur Bescheidenheit, wie Zeller p. 549 ausführt: 'Aber diese Bescheidenheit des Philosophen darf man nicht mit einer skeptischen Theorie verwechseln, wenn sie auch

immerhin aus einer skeptischen Stimmung entsprungen ist. Denn die Unsicherheit des Wissens wird hier nicht durch eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens begründet, sondern einfach behauptet'.

Die Doxographie bringt nichts Neues über des Xenophanes Standpunkt hinzu; was sie an Bemerkungen enthält, ist verkehrte Kombination oder Irrtum. So beruht offenbar auf einem falschen Schlufs, was Diels unter A 32 abdruckt: *ἀποφαίνεται δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς καὶ καθόλου σὺν αὐταῖς καὶ αὐτὸν τὸν λόγον διαβάλλει.* Hier ist die Erkenntnis, die Xenophanes überhaupt für unsicher erklärte, nach späterer Unterscheidung in *αἴσθησις* und *λόγος* zerlegt. Wenn ferner A 33 behauptet wird, dafs Xenophanes die *ἀκαταληψία πάντων* verkündet habe, so ist das auch nur aus dem Fragment 34 geschlossen, das eben an dieser Stelle angeführt wird; dieselbe Angabe wird bei Diog. IX 20 als ein Irrtum des Sotion bezeichnet. A 49 wird Xenophanes einfach in einem Atemzuge mit Parmenides, Zeno und Melissus genannt. Zeller bespricht die Stellen, in denen von Xenophanes behauptet wird, dafs er die Sinne für trügerisch halte, p. 548 Anm. 4. Bei dem negativen Ergebnis müssen wir stehen bleiben.

Parmenides.

Mit Parmenides kommen wir einen grofsen Schritt weiter in der Entwicklung der Keime der Erkenntnistheorie. 'Man mufs die Gedanken rüsten zu einer andern Richtung nicht nur, sondern zu einer andern Art des Denkens, wenn man nach Heraklit die Eleaten verstehen will', so beginnt Kühnemann seine Ausführungen über die Eleaten (l. c. p. 41); das pafst erst ganz auf Parmenides.

Wir finden bei Parmenides unterschieden zwar nicht zwei Arten von Erkenntnis, aber zwei verschiedene Erkenntnisgebiete. Dem *ἀληθὴς λόγος* wird die *δόξα βροτῶν* gegenübergestellt; es fragt sich, was der Philosoph unter diesen beiden Begriffen versteht. Die *ἀλήθεια* ist die Lehre von dem Seienden, seiner Einheit, Ewigkeit und Unvergänglichkeit. Diese Einsicht wird im Grunde gewonnen durch eine Denkoperation; denn von der poetischen Einkleidung, wonach die Erkenntnis des Philosophen

ein unmittelbares Geschenk der Götter ist, können wir für unsern Zweck absehen. Ganz ohne Bedeutung ist die Einkleidung für uns deshalb nicht, weil sie uns immerhin zeigt, daſs Parmenides offenbar seine Philosophie für nur schwer erreichbar, für zu hoch für die Mehrzahl der Menschen hielt. Trotzdem beruht seine ἀλήθεια auf einem Denkgesetz, das er für unmittelbar evident hält. Der Fundamentalsatz von der Einheit des Seienden, aus dem die wenigen andern Sätze abgeleitet werden, wird als Axiom hingestellt, dessen Gegenteil denkwidrig ist. Dem stellt er gegenüber die δόξα βροτῶν, die Meinung der Menschen über die Vorgänge in der sichtbaren Welt, wie wir vorläufig sagen wollen. Da es eine unbedingt denknotwendige Erklärung der Erscheinungen nicht gibt, so ist die δόξα trügerisch. Nur ist nach meiner Ansicht der Gegensatz zwischen ἀλήθεια und δόξα nicht so schroff, wie die Darsteller der Lehre des Parmenides ihn zu machen pflegen; darauf müssen wir gleich zurückkommen. Jedenfalls haben wir bei Parmenides einen bewuſsten Gegensatz — noch nicht zwischen logischem Denken und sinnlicher Erkenntnis, aber zwischen dem Resultat des Denkens und dem der sinnlichen Beobachtung. Das Resultat des Denkens ist der ἀληθὴς λόγος, das Resultat der Sinneswahrnehmung die δόξα. Es muſs wohl beachtet werden, daſs das Wort αἴσθησις auch bei Parmenides gar nicht vorkommt und das Wort λόγος sich erst im Übergang befindet von der Bedeutung 'Vernunftgesetz' zu der Bedeutung 'Vernunft'. Wir haben es immer noch wesentlich zu tun mit einer Betrachtung der Objekte und ihrer Erkennbarkeit, nicht mit einer Untersuchung über die Erkenntnisfähigkeit des Subjekts.[1])

Ehe ich zu der ebenso schwierigen wie interessanten Frage komme, wie weit Parmenides die δόξα habe gelten lassen,

---

[1]) Ich kann hier passend ein Wort aus den 'Forschungen' von Natorp anführen, um den Fortschritt in der Entwicklung zu kennzeichnen (p. 175 f.): 'Tatsächlich ist der Gang der Entwicklung in der altgriechischen Philosophie der gewesen, daſs der erkenntnistheoretische (oder sagen wir kritische) Gegensatz von αἴσθησις und λόγος längst durch die Eleaten ausgeprägt [doch vgl. den Text!] und die Frage nach dem objektiven Geltungswerte beider erhoben war, ehe nach der subjektiven Möglichkeit des Wahrnehmens und Denkens auch nur ernstlich gefragt wurde' usw.

mufs ich folgendes vorausschicken: Als ich zum ersten Male die Fragmente des Parmenides eingehend geprüft hatte und dann die verschiedenen Erklärungen der Gelehrten las, vermifste ich zweierlei besonders. Erstens fiel mir auf, dafs die nahen Beziehungen des Parmenides zu Heraklit so wenig beachtet waren. Zweitens fand ich es höchst sonderbar, dafs in den Erklärungen immer nur von zwei Wegen, einem rechten und einem verkehrten, die Rede war, während Parmenides doch ganz klar drei Wege, einen richtigen, einen ganz verkehrten und einen dritten, vor dem auch genug gewarnt wird, unterscheidet. Da war es denn für mich geradezu eine Erlösung, als ich in der im Eingang erwähnten Abhandlung von Patin (Parmenides im Kampfe gegen Heraklit) nicht nur einen glänzenden Nachweis der engen Beziehungen des Parmenides zu Heraklit, des 'feindlichen Schülers' zum Lehrer, nicht nur die drei Wege scharf unterschieden fand, sondern aufserdem noch eine eingehende Interpretation der ganzen Bruchstücke und eine Fülle von Aufklärung und Belehrung in jeder Richtung. Wenn ich Patin auch nicht in jedem einzelnen Punkte folge, so bin ich doch der Ansicht, dafs niemand seine Abhandlung unberücksichtigt lassen darf, der heute Parmenides erklären will.[1])

In meiner Auffassung von dem Verhältnis der *δόξα* und *ἀλήθεια* war ich, ohne Tannery zu kennen, der Ansicht dieses Gelehrten am nächsten gekommen, und in dieser Beziehung hat mich Patin nicht ganz auf seine Seite ziehen können. Übrigens scheint mir, dafs Patins Auffassung von der Tannerys gar nicht so weit entfernt ist, wie es aussieht. Tannery (Pour l'histoire de la science hellène, Paris 1887) führt hauptsächlich folgendes aus (p. 222): 'La différence entre les deux domaines consiste pour Parménide en ce qu'il considère sa thèse comme rigoureusement démontrée, comme établie par la seule force de la raison de manière à entrainer une conviction absolue; l'explication des phénomènes particuliers, au contraire, n'est pas à ses yeux susceptible de démonstrations; là-dessus on peut atteindre la probabilité, non la certitude; mais l'explication n'est pas pour cela nécessairement fausse'. Tannery scheidet also richtig

---

[1]) Kinkel, dessen Ausführungen über Parmenides mich nicht befriedigen, hat sie offenbar nicht gekannt.

die streng bewiesene ἀλήθεια und die nicht beweisbare δόξα, nimmt aber für die letztere wenigstens Wahrscheinlichkeit in Anspruch. Demgegenüber hält Patin daran fest, dafs die δόξα nur Schein und Irrtum sei. Das ist aber im Grunde ein Streit um Worte und Begriffe, die Parmenides selbst so scharf nicht gefafst hat, wie wir sie gern fassen möchten. In der Hauptsache sind sich die beiden Gelehrten jedenfalls einig, nämlich darin, dafs auch der zweite Teil des Gedichtes eine eigene Leistung des Parmenides ist, nicht eine Darstellung fremder Lehren.

Diese letztere Anschauung, dafs der zweite Teil fremde Lehren enthalte, wird von Zeller vertreten, dem auch Diels sich im allgemeinen anschliefst. Diese Gelehrten meinen, dafs Parmenides das eine Seiende der Vielheit der Dinge entgegenstelle, die die törichte Menge behaupte, und dafs er selbst die Existenz von Einzeldingen, überhaupt jede Vielheit und Veränderung leugne. Diese Scheidung halte ich deshalb für unrichtig oder zum mindesten schief, weil Parmenides in dem ganzen ersten Teil von Einzeldingen überhaupt nicht redet; diese fallen ganz ausschliefslich in den Bereich der δόξα und werden also im ersten Teil gar nicht erwähnt, mithin auch nicht bestritten.[1]) Meiner Meinung nach versteht Parmenides unter dem Seienden im wesentlichen nichts anderes als die Gesamtheit der Substanz und behauptet deren Ewigkeit und Unvergänglichkeit in ihrem Gesamtbestande. Dafs in der ganzen ersten Hälfte des Gedichtes nur von diesem Seienden in seinem Gesamtbestande die Rede ist, wird meines Erachtens nicht genügend beachtet.[2]) Der andere Gedanke, dafs es kein Entstehen und Vergehen sowie keine Veränderung der Einzeldinge gebe, ist nicht ausgesprochen, kann nicht ausgesprochen sein, weil die Be-

---

[1]) Ich glaube nicht, dafs Patin ein Recht hat, aus den beiden Worten ταὐτὸν μένον folgendes herauszulesen (p. 564): 'Es bleibt dasselbe, hat also keine Bewegung, Veränderung, Umgestaltung in sich. Es erleidet weder die grofsen Revolutionen von Weltbildung und Weltzerstörung, noch die kleinen, die mit dem vergänglichen Einzelleben zusammenhängen'. Ich meine, hier sei zu viel in die beiden Worte hineingelegt.

[2]) Dies richtet sich auch gegen Windelband, der in seiner Geschichte der Philosophie behauptet, dafs Parmenides die Einzeldinge für Schein, ja für nichtseiend erkläre.

handlung der Einzeldinge in den ersten Teil nicht hineingehört. Wo also Parmenides von Entstehen und Vergehen redet, meint er nie die Einzeldinge, sondern nur die Gesamtheit der Substanz.

Der Gegensatz zwischen *ἀληθὴς λόγος* und *δόξα* ist meines Erachtens zu scharf gefafst, wenn man ihn mit richtig-falsch bezeichnet; denknotwendig und daher sicher auf der einen Seite, unbeweisbar, unzuverlässig und unsicher auf der andern Seite sollte genügen. Den Gegensatz 'richtig-falsch' werden wir für eine andere Gegenüberstellung brauchen. Alles, was nicht denksicher ist, wird in den Bereich der *δόξα* verwiesen, und damit fällt die ganze Erklärung der Welt der Erscheinungen unter die *δόξα*. Eine Erklärung der Erscheinungen zu suchen verbietet der Philosoph nicht nur nicht, sondern er liefert selbst eine solche, ohne sich, wie immer behauptet wird, dadurch in Widerspruch zu sich selbst zu setzen. Ich weifs auch nicht, mit welchem Recht man das Wort *δόξα* bei Parmenides gerade immer mit 'Trug' oder 'Wahn' übersetzt, während doch die gewöhnliche Bedeutung des Wortes einfach 'Meinung' ist. Und 'Meinung', 'unmafsgebliche Meinung über die Erscheinungen' ist es eben bei Parmenides. Weshalb ist der Weg der *δόξα* 'vernunftwidrig, ungehörig, falsch und betrügerisch' (Patin l. c. p. 494)? Vernunftwidrig ist er, weil der *δόξα* keine Beweiskraft innewohnt, weil sie nicht auf Denkgesetzen, sondern auf blofser sinnlicher Wahrnehmung beruht, ungehörig ist er, weil es sich vorläufig nur um die *ἀλήθεια* handelt, unbedingt falsch wird er überhaupt nicht genannt, betrügerisch aber, weil die Menschen in der *δόξα* die Wahrheit gefunden zu haben meinen, sie also den Menschen unter der Maske der *ἀλήθεια* entgegentritt.

Es ist, wie ich sagte, nicht genügend beachtet worden, dafs Parmenides nicht zwei, sondern drei Wege auseinanderhält. Schon im ersten Fragment, in der Einleitung des Gedichtes, werden zwei Wege unterschieden, den beiden Teilen des Gedichtes entsprechend: der Weg der Wahrheit, den er gehen soll, der weit abliegt von dem Pfade der Menschen (27), und — der Pfad der Menschen. Auch dieser Pfad soll ihm nicht verschlossen bleiben (in Wirklichkeit wandert er ihn ja alle Tage!) sondern:

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής etc.

Den Meinungen der Menschen 'wohnt zwar verläſsliche Wahrheit nicht inne' (Diels), aber trotzdem verlohnt es sich, sie kennen zu lernen: damit ist die Berechtigung des zweiten Teils schon hier angedeutet. Wenn man *δόξα* hier mit 'Wahngedanken' und *τὰ δοκοῦντα* mit 'Scheinwesen' übersetzt (Diels), so verbaut man sich, scheint mir, selbst von vornherein den Weg zu vorurteilsloser Interpretation. Die allgemeine Bedeutung 'Meinung' und 'Erscheinendes' oder gar 'Erscheinungen' ist die richtige, solange uns nicht der Dichter ein Recht zu einer speziellen Fassung selbst gibt. Daſs die folgenden Verse von 33 ab an diese Stelle nicht gehören, weist Patin (l. c. p. 529sqq.) in völlig überzeugender Weise nach. Daſs sie auf die Verse 31/32 nicht folgen können, lehrt meines Erachtens ein Blick auf den Zusammenhang. Wie kann auf die in 31/32 enthaltene bedingte Anerkennung der *δόξα* unmittelbar die Warnung folgen? Wohin die Verse gehören, weshalb sie dort passen und daſs sie unbedingt dort stehen müssen, weist Patin an der angegebenen Stelle nach; sie gehören zwischen Fragment 7 und 8 bei Diels.

Daſs Parmenides drei Wege unterschied, geht deutlich hervor aus Fragment 6: 'Das Sein ist,[1]) das Nichts ist nicht; das heiſs ich dich wohl zu beherzigen. Es ist dies nämlich der erste Weg der Forschung, vor dem ich dich warne'. Also der erste verbotene Weg führt zu der Behauptung, das Nichtseiende sei. Das ist der Weg, der absolut ungangbar ist; denn diese Behauptung ist falsch, ist denkunmöglich. Es ist derselbe Weg, der 4, 6 als *παναπευθής* bezeichnet wird, der 7, Anf. noch einmal erwähnt wird und von dem es 8, 16ff. heiſst: 'Damit ist aber notwendigerweise entschieden, den einen Weg als undenkbar und unsagbar bei Seite zu lassen (es ist ja nicht der wahre Weg)' usw. Das ist der Weg, der als absolut falsch zu bezeichnen ist. (Vgl. oben p. 23.)

---

[1]) Ich halte es für unvorteilhaft und irreführend *ἔστι γὰρ εἶναι* mit Diels zu übersetzen: 'Das Sein existiert'; es ist an beiden Stellen (Subjekt und Prädikat) dasselbe Wort, und auch in unserer Sprache hilft die Betonung. Der Gebrauch von zwei Wörtern verwischt den inneren Widerspruch.

Eine Warnungstafel trägt auch der andere Weg; auf der steht aber nicht 'Verboten', sondern 'Vorsicht'; es ist der alltägliche Weg der Menschen, auf dem wir in der zweiten Hälfte des Gedichts an der Hand des Philosophen selbst wandern werden: 'Sodann aber auch vor jenem, auf dem da einherschwanken nichts wissende Sterbliche, Doppelköpfe. Denn Ratlosigkeit lenkt den schwanken Sinn in ihrer Brust. So treiben sie hin stumm zugleich und blind, verdutzte, urteilslose Gesellen, denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg gibt'. Dies ist offenbar der Weg der *βροτοί*, der *δόξα*, von dem im Eingang schon die Rede war. Es ist schwer zu verstehen, wie diese beiden verworfenen Wege — denn verworfen wird auch der zweite, der ja in diesen ersten Teil, wo es sich um Denknotwendigkeit handelt, nicht hineingehört, da er nicht der Weg der Wahrheit ist — zusammengeworfen oder verwechselt werden konnten.[1]) Zweierlei ist dabei hauptsächlich übersehen worden, erstens, dafs Heraklit hier mit der grofsen Menge der Menschen zusammengestellt wird, zweitens, dafs mit Vers 8 *οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται* der Gedanke noch unvollständig ist, wenn man nicht die unmittelbar folgenden Worte *κοὐ ταὐτόν* hinzunimmt.[2])

---

[1]) Verwechselt sind sie z. B. noch bei Kinkel l. c. p. 144. Da finden sich beide Fehler, von denen im Text die Rede ist: 1. werden die Philosophen (Heraklit) von den übrigen *βροτοί* getrennt, 2. wird *κοὐ ταὐτόν* übersehen.

[2]) Ich mufs für das Verständnis auf die eingehenden Ausführungen von Patin verweisen und zitiere hier nur einige Schlufssätze: 'Hier glaubte Diels in dem ersten falschen Wege das Menschenlos zu erkennen, obwohl ausdrücklich der zweite als derjenige bezeichnet wird, den die *βροτοί* alle zumal wandeln. Das kommt daher, dafs die zweite Bahn unverkennbar und zweifellos den Heraklitismus bedeutet. Also sollte sie ein Weg der Spekulation, nicht der naiven Anschauung sein. Dabei hat Diels übersehen, dafs das Heraklitisieren der grofsen Menge in ihrer Gesamtheit von Heraklit behauptet und bewiesen worden war und von Parmenides, wie figura zeigt, geglaubt und anerkannt wurde. Trotzdem ist kein Zweifel: Der erstbeschriebene Weg, das Nichtseiende als seiend zu setzen, ist nicht der Weg der *βροτοί*, ist nicht der Weg, auf dem Schuster mit den Sterblichen allen zusammen auch Heraklit gesucht hat. Nein, das ist ein verlassener, öder Pfad'. — 'Nunmehr aber wird zweitens und viel nachdrücklicher und ausführlicher vor der zahllosen Menschen breitem Wege

Eine nähere Illustration erfährt die *δόξα βροτῶν* durch die Verse 1, 33ff., die an 7 und damit an 6 unmittelbar anzuschliefsen sind. Vers 33 bezieht sich wieder auf jenen ersten ganz verkehrten Weg; dann heifst es weiter: 'Und lafs dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf den (also nicht 'diesen', wie Diels übersetzt) Weg zwingen, nur deinen Blick den ziellosen, dein Gehör das brausende, deine Zunge walten zu lassen: nein, mit dem Verstande (*λόγῳ*) bringe die vielumstrittene Prüfung, die ich dir riet, zur Entscheidung'. Ich sagte schon, dafs wir hier einen bewufsten Gegensatz zwischen Denkgesetz und sinnlicher Wahrnehmung anzunehmen haben, obwohl natürlich eine theoretische Auseinandersetzung hierüber nicht gegeben wird.[1]) Die unzuverlässige sinnliche Beobachtung hat für die Entwicklung eines Denkgesetzes nicht den geringsten Wert, sie kommt nur für die Welt der Erscheinungen, 'für empirische Forschung' würden wir sagen, in betracht, ist also hier völlig auszuschalten. Zu beachten ist wieder, dafs nur die Sinnesorgane selbst als unzuverlässig bezeichnet werden durch ihre Attribute (*ἄσκοπον ὄμμα, ἠχήεσσαν ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν* 35/36), nicht die Sinneswahrnehmung *αἴσθησις*. Dies zeigt, dafs der Gegensatz wohl gefühlt, aber noch nicht klar ausgesprochen ist; die Termini fangen erst an sich zu entwickeln. Wir haben schon darauf hingewiesen, dafs das Wort *αἴσθησις* oder irgend eine Form dieses Stammes bei Parmenides überhaupt nicht vorkommt. Auf der andern Seite, der des Denkens, findet sich das Wort *νόημα* (33), und *λόγος* (36), offenbar von Heraklit übernommen.

Interessant und bezeichnend für die Art der Berichterstattung ist die Interpretation unserer Verse durch die Alten. Manche der Berichterstatter schliefsen aus den eben

---

gewarnt, dafs Sein und Nichtsein dasselbe und nicht dasselbe! Mit der hier bekämpften Lebensanschauung hat die Bekämpfung oder Annahme des Nichts (oder des leeren Raumes?) nicht einmal einen Berührungspunkt' (l. c. p. 517). — 'Nur einem spricht er das Sein ab, auch wenn es schiene, dem Nichts. Aber das Nichts ist ihm in Wahrheit nicht scheinbar, sondern ganz unvorstellbar; und der Wahn der Menschen setzt nicht das Nichtseiende, denn das ist schlechthin unmöglich, sondern verbindet Sein und Nichtsein zu einer halb positiven Vorstellung' (p. 499sq.).

[1]) Dafs von einer theoretischen Auseinandersetzung über die Arten des Erkennens bei Parmenides keine Spur war, zeigt auch Theophrast de sensu 1 (Diels A 46): *τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει.*

besprochenen Versen, dafs Parmenides die Sinne für täuschend (*ψευδεῖς*) erklärt habe. Dafs er diese Worte nicht selbst gebraucht hat, brauche ich nicht noch einmal zu sagen; aber auch die Sache selbst trifft nicht ganz zu. Denn dafs die Sinne uns verkehrte Anschauungen vermitteln, behauptet Parmenides nicht; nur zuverlässig sind sie nicht; sie können täuschen, müssen aber nicht, vielmehr können sie uns auch annehmbare Auskunft geben, wie der 2. Teil des Gedichtes beweist. Zutreffend sind die Bemerkungen bei Diogenes IX 22 (A 1 Diels): *διοσὴν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν. — κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε. τάς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν.* Richtig ist auch A 22 (nach Theophrast): *καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας,* ungenau dagegen A 49: *Παρμενίδης ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις.* Das Verhältnis der *δόξα* zur *ἀλήθεια* gibt am besten Simplicius wieder (phys. 39, 10, A 34 Diels): *δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἁπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπτωκότα.*

Wir hatten unter dem Seienden die Gesamtheit der Substanz verstanden. Dafs Parmenides nicht etwa an etwas Unkörperliches, Ideelles denkt, hat Bäumker in den Jahrbüchern für klass. Philologie 1886 p. 541 sqq. nachgewiesen und in seinem 'Problem der Materie' (Münster 1890) wiederholt. Von diesem Seienden sagt Parmenides, es sei ungeworden, ewig, [in seinem Gesamtbestande] unveränderlich und einheitlich. Für die Ansicht, dafs diese Prädikate nur von der Gesamtheit des Seienden, nicht von den Einzeldingen gelten, spricht auch die Auffassung von Bäumker (Problem der Materie p. 55): 'Freilich geht es zunächst nur auf das Seiende, d. h. den Inbegriff des Seienden, wenn Parmenides leugnet, dafs es entstehe und vergehe oder seinen Platz verändere, dafs es eins sei und keine Teilung in sich befasse. Von dem späteren Probleme, ob das einzelne Ding mehrere Eigenschaften in sich vereinigen könne, oder ob dieses für das Denken einen Widerspruch einschliefse, findet sich bei ihm noch keine nachweisliche Spur'. Bäumker schliefst dann allerdings: 'Aber da Parmenides nirgendwo diesem Inbegriff des Seienden gegenüber von einem verschiedenen Verhalten des einzelnen Seienden redet, so dürfte es der inneren Tendenz seines Gedankens entsprechen, das Werden und Ver-

gehen, die örtliche und qualitative Veränderung überhaupt für Sinnenschein oder, wie ein Moderner vielleicht sagen würde, für das Ergebnis einer bloſs zufälligen Ansicht zu erklären'. Das ist ein Schluſs, der von alten und neuen Erklärern häufig gezogen worden ist; ob mit Recht, ist mir sehr fraglich. Worauf es mir ankommt, ist, daſs Bäumker das Zugeständnis macht, in der ersten Hälfte des Gedichtes sei nur vom Seienden in seiner Gesamtheit, nicht von Einzeldingen die Rede, wenn Entstehen und Vergehen geleugnet wird. Die verbreitete Anschauung ist das nicht; gewöhnlich folgert man nicht, sondern will aus des Parmenides eigenen Worten herausgelesen haben, er leugne die Vielheit und Veränderung der Einzeldinge. Wenn z. B. Zeller (I p. 557) von Xenophanes sagt, er habe weder die Vielheit noch die Veränderung der Einzelwesen geleugnet, so nimmt er dies von Parmenides an, wie auch die Ausführungen p. 581 sqq. zeigen. In Wirklichkeit ist die Sache so: Die Einzeldinge sind vollkommen Gegenstand der *δόξα*, mithin der sinnlichen Wahrnehmung, über sie gibt es kein denknotwendiges Gesetz, da uns über ihre Natur nicht der Verstand, sondern die unzuverlässigen Sinneswerkzeuge unterrichten; daſs es dagegen ein absolutes Werden und Vergehen (aus dem Nichts und in das Nichts) nicht geben kann, das ist denknotwendig sicher. Vom Werden und Vergehen ist die Rede Fr. 14, 12 ff.; spricht Parmenides hier etwa von den Einzeldingen? Ich meine, es ist klar, daſs da nur von dem Seienden als solchem, von der Gesamtheit der Substanz die Rede ist, nicht von den Einzeldingen. Auf das eine Seiende, den alles erfüllenden Stoff beziehen sich auch die folgenden Ausführungen über die Unteilbarkeit und Unbeweglichkeit. Ich bemerke nur, daſs das Eigenschaften sind, die aus der Definition des Seienden denknotwendig folgen, daſs sie nicht auf empirischem Wege festgestellt sind; Beobachtung der Natur ist in diesem ganzen ersten Abschnitt des Gedichts ganz ausgeschlossen, es handelt sich nur um ein Axiom des Verstandes und einige daraus unmittelbar abgeleitete Schlüsse. Wenn ferner in Vers 38 ff. mit deutlicher Anspielung auf die *δόξαι βροτῶν* eine Verbindung von Werden und Vergehen, von Sein und Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe als Menschensatzung bezeichnet werden, so sollen diese Bestimmungen wieder aus

dem Reich der ἀλήθεια, in das sie nicht gehören, verwiesen werden in das Reich der δόξα.

Dafs Parmenides die Ewigkeit und Unbeweglichkeit nur von dem All behauptet hat, bezeugt uns auch die antike Doxographie, so Theophrast in A 22 bei Diels: *ἀίδιον μὲν γὰρ τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον ἀποφαίνεται κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν· — γένεσιν δὲ τῶν καθ' ὑπόληψιν ψευδῆ δοκούντων εἶναι.* Bei der sichtbaren Welt also läfst er die Möglichkeit des Entstehens zu, wobei natürlich immer vorausgesetzt wird, dafs dies nur uns Menschen so erscheint und auf Gewifsheit keinen Anspruch machen kann. Wenn Aristoteles de caelo 298b 14ff. von Parmenides und Melissus behauptet, dafs sie jedes Entstehen und Vergehen geleugnet und für nur scheinbar erklärt hätten, so wirft er entweder fälschlicherweise die beiden Philosophen in einen Topf oder er zieht auch für Parmenides die Folgerung, die wir oben bei Bäumker abgelehnt haben; Recht hat er nur so weit, als bei Parmenides eben alle Einzeldinge in das Reich der δόξα gehören.

Die Frage nach der Bedeutung der Physik des Parmenides ist durch die vorstehende Ausführung, wie mir scheint, zum gröfsten Teil beantwortet. Man hat seit alter Zeit einen Widerspruch darin gefunden, dafs Parmenides alle physischen Erscheinungen für δόξα hält und dann doch selbst eine Physik gibt. Wir haben uns bemüht, diesen scheinbaren Widerspruch dadurch zu erklären, dafs Parmenides die Gebiete der ἀλήθεια und der δόξα, die Gebiete des Denkens und der sinnlichen Beobachtung als völlig inkommensurabel betrachtet, sie gewissermafsen als zwei getrennte Welten behandelt. Es ist bewufst genau das entgegengesetzte Prinzip wie bei Heraklit. Heraklit baute seine Einheitslehre auf der sinnlichen Beobachtung auf, Parmenides sonderte seine Einheitslehre von aller sinnlichen Beobachtung ab und schuf sie im Gegensatz dazu.

Soll man wohl glauben, dafs Parmenides mit der Behauptung, nur das Seiende sei, und den unmittelbar daraus gezogenen Schlüssen die Welt erklärt zu haben vermeinte? Zeller (I 581ff.) sucht das glaublich zu machen, indem er annimmt, Parmenides habe seiner im ersten Teil ausgeführten richtigen Ansicht eine falsche gegenüberstellen wollen, um

dem Hörer die Wahl zu lassen. Wer den Beweis bei Zeller liest, muſs infolge seiner Künstlichkeit des Gegenteils gewiſs werden: „Daſs er aber nichtsdestoweniger ausführlich auf die Betrachtung der Erscheinungswelt einging, dies begründet er selbst ausreichend mit der Absicht, auch abweichende Meinungen nicht zu übergehen. Der Leser soll beide Ansichten, die richtige und die falsche, vor sich sehen, um sich desto sicherer für die erste zu entscheiden. Die falsche Weltansicht wird nun allerdings nicht so dargestellt, wie sie von irgend einem der Früheren wirklich ausgesprochen ist, sondern so, wie sie seiner eignen Meinung nach auszusprechen wäre“. Wenn dann der Vergleich mit Plato, der bekämpfte Ansichten in verbesserter Form vorträgt, vielleicht nicht ganz unmöglich ist, wie steht es mit der Analogie des Thucydides, der „den handelnden Personen nicht das in den Mund legt, was sie wirklich gesagt haben, sondern was er selbst an ihrer Stelle gesagt haben würde“. Polemisiert etwa Thucydides auch gegen die Meinung seiner handelnden Personen? Zeller kommt zu seiner Ansicht durch die irrige Auffassung des Gegensatzes von *ἀλήθεια* und *δόξα*: ‘Parmenides selbst erklärt zu bestimmt, daſs er nur das eine unveränderliche Wesen als ein Wirkliches anerkenne, der Vorstellung dagegen, welche uns Vielheit und Veränderung zeigt, nicht die mindeste Wahrheit einräume, daſs er daher in dem zweiten Teil seines Gedichts nicht seine eigene Überzeugung, sondern fremde Meinungen vortragen wolle’ (p. 582). Vielheit und Veränderung, haben wir gesehen, leugnet Parmenides nur bei dem Seienden als Ganzem. Er sagt auch nicht, daſs er in dem zweiten Teile nicht seine eigene Überzeugung, sondern fremde Meinungen vortragen wolle. Zum Belege führt Zeller die Verse an, die den Übergang bilden von dem ersten zum zweiten Teil (8, 50—52):

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ'ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Aus diesen Versen lese ich heraus, daſs der Philosoph nun mit dem, was er aus dem Begriff des Seienden denknotwendig entwickeln konnte, fertig ist und sich jetzt auf den unsicheren Boden der *δόξα* begeben muſs. Daſs die *δόξαι βροτεῖαι* absolut

Wahngedanken sein müſsten, sehe ich nicht ein und habe das oben schon ausgeführt, ebenso wenig aber, daſs es fremde *δόξαι* sein müſsten. Im Gegenteil, Parmenides schlieſst sich selbst jetzt ein in die *βροτοί*. Zeller führt dann weiter den Aristoteles als Zeugen an (p. 582 Anm. 3), vor allem die Stelle, die wir oben besprochen haben (de caelo 298 b 14, A 25). Es läſst sich dazu nur sagen, daſs Aristoteles aus der Lehre des Parmenides Konsequenzen gezogen hat, die dieser selbst nicht zog und wahrscheinlich nicht ziehen wollte, ein Vorwurf, von dem Aristoteles durchaus nicht freizusprechen ist. Ganz deutlich zeigt dies die Stelle in der Metaphysik B 4, p. 1001 a 29, die Zeller auch anführt: *ἀλλὰ μὴν εἴ γ' ἔσται τι αὐτὸ ὂν καὶ αὐτὸ ἕν, πολλὴ ἀπορία πῶς ἔσται τι παρὰ ταῦτα ἕτερον, λέγω δὲ πῶς ἔσται πλείω ἑνὸς τὰ ὄντα. τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον, ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.* Hier macht der Wortlaut (*ἀνάγκη συμβαίνειν*) ganz klar, daſs Aristoteles eine Folgerung zieht, die Parmenides nicht gezogen hat; an den anderen Stellen folgert Aristoteles stillschweigend. Gerade die Folgerung aber ist der Satz, den Zeller für Parmenides in Anspruch nimmt, daſs es keine Vielheit der Einzelwesen gebe. Der Satz hat also nach diesem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles bei Parmenides nicht gestanden. Endlich ist auch die Platostelle, die Zeller beibringt (Parmenides 128 A) kein Beleg für seine Ansicht, sondern gerade für das Gegenteil. Denn da steht ausdrücklich, daſs Parmenides nur die Einheit des Alls behaupte, Zeno aber die Vielheit leugne und so von der anderen Seite aus dasselbe zu behaupten scheine.

Wir müssen noch einmal auf den Grundirrtum zurückkommen, der diese ganze Controverse heraufgeführt hat, die Verwechslung der beiden in der *ἀλήθεια* abgelehnten Wege. Die übliche Auffassung ist die, daſs die *δόξα* des Parmenides zusammenfalle mit der Behauptung, daſs Nichtseiendes sei. Wenn das richtig wäre, hätte Parmenides allerdings keinen Grund eine Physik auszuführen; dann wäre es geradezu unbegreiflich. Wir haben oben gesehen, daſs Parmenides drei Wege oder drei Ansichten scheidet, den *ἀληθὴς λόγος*, den *ψευδὴς λόγος* und die *βροτῶν δόξα*. Mit dem zweiten dieser Sätze (das Nichtseiende ist) setzt man sich in einen direkten Gegen-

satz zum Denkgesetz, indem man im Prädikat aufhebt, was man im Subjekt gesetzt hat, oder umgekehrt; das ist ganz unmöglich, und Parmenides würde das niemals mit *δόξα* bezeichnet haben. Mit diesem Denkgesetz aber, mit dem Gegensatz *ὄν* — *μὴ ὄν*, hat die *δόξα* gar nichts zu tun. Es ist also ein Grundirrtum, wenn Zeller sagt (p. 583): 'Aber was konnte er denn anderes glauben, und was liefs sich viel anderes über das Wirkliche aussagen, wenn man einmal von dem Satze ausging, dafs nur das Seiende sei, das Nichtseiende dagegen schlechthin und in jeder Beziehung nicht sei?' Danach sollte man meinen, ohne den Satz, Nichtseiendes sei, könne man überhaupt keine Erklärung der Wirklichkeit versuchen. Ich für mein Teil bin vom Gegenteil überzeugt und behaupte mit Parmenides, dafs dieser Satz denkwidrig ist.

Hieran hängt aber die andere Frage, ob Parmenides im zweiten Teile des Gedichtes für die Erklärung des Sichtbaren von dem Gegensatz des Seienden und Nichtseienden ausgegangen sei. Auch dies wird behauptet, und wenn das richtig wäre, dann wäre unsere Aufstellung allerdings falsch, dann wäre aber auch das Bild von den drei Wegen bei Parmenides unsinnig. Zeller ist es wieder, der die beiden *μορφαί* am Anfang des zweiten Teiles in Verbindung bringt mit dem Seienden und Nichtseienden (bei der Interpretation des Verses 8, 54, auf die ich mich hier nicht einlasse, p. 569, Anm. 1): „Gerade das wird ja hier als der Irrtum der Menschen bezeichnet, dafs sie zwei Arten des Wirklichen annehmen, ebenso, wie es v. 37 (45 Diels) als der Pfad der Täuschung bezeichnet war, wenn man neben dem Seienden auch Nichtseiendes annimmt". Ja, in dem Fragment 4 war von dem grundfalschen Wege die Rede, da kommt auch das Wort *δόξα* nicht vor! Hier aber handelt es sich um die *δόξα*, um zwei Grundstoffe oder Grundkräfte, die wir in der sichtbaren Welt wirken sehen. Ja, wenn diese beiden Grundkräfte bezeichnet würden oder auch nur verglichen würden mit dem Seienden und Nichtseienden, dann wäre wieder alles verfehlt. Aber wo steht denn das? Nicht eine Spur davon steht da, und wenn Parmenides dies hätte sagen wollen, hätte er es an dieser Stelle sagen müssen. Er sagt es aber weder hier noch sonstwo: folglich hat er es überhaupt nicht gesagt. Er hat nicht das Helle

und das Finstere oder das Warme und das Kalte mit dem Seienden und Nichtseienden identifiziert. In dem Kapitel, das überschrieben ist *βροτῶν δόξαι,* wird über Seiendes und Nichtseiendes nicht gehandelt, das war Gegenstand des ersten Teiles, Gegenstand des notwendigen Denkens.

So weit steht alles gut, und ich glaube nicht, daſs jemand nachweisen kann, Parmenides habe seinen zweiten und dritten Weg durcheinandergeworfen; aber da kommt Aristoteles (metaph. 986 b 27): *Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν. παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐδὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐδέν, ἀναγκαζόμενος δ'ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων.* Das ist alles ganz richtig und entspricht durchaus der Meinung des Parmenides; dann geht es aber weiter: *τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.* Wenn das keine Interpolation ist, was ich nicht glaube, so ist es eine falsche Interpretation des Aristoteles,[1]) so begeht hier Aristoteles denselben Fehler wie die modernen Erklärer: er scheidet nicht die drei Wege, liest vielmehr aus den vorhin besprochenen Versen heraus, Parmenides identifiziere die Gegensätze Seiend — Nichtseiend und Warm — Kalt. Ausgeschlossen ist, daſs Aristoteles Verse des Parmenides gehabt habe, in denen dies ausgesprochen war; hätte Aristoteles diese Verse gelesen, so würden wir sie auch noch haben. Er verdankt seine Behauptung einer falschen Kombination, wie ja auch die modernen Erklärer sich nicht etwa auf dies Zeugnis des Aristoteles stützen, sondern aus den eigenen Worten des Parmenides ihre Auffassung herauslesen.

Es war nötig, dies weiter auszuführen, um unsere vorher ausgesprochene Ansicht über den erkenntnistheoretischen Standpunkt des Parmenides zu begründen. Parmenides nimmt eine scharfe Scheidung der Verstandeserkenntnis und der sinnlichen vor, so scharf, daſs er der sinnlichen überhaupt den Namen Erkenntnis verweigern würde. Die auf sinnlicher Beobachtung gegründete Weltanschauung kann nur den Anspruch einer

---

[1]) Das nimmt auch Kinkel an (l. c. p. 152).

Hypothese machen; unbestreitbar gültig ist nur das Denkgesetz. Und doch behält auch die δόξα ihre eigentümliche Geltung: auf dem Wege der δόξα findet sich der Philosoph, der sich in die Sphäre reinen Denkens verstiegen hat, wieder mit der grofsen Schar der Sterblichen zusammen. Ich bin nicht ganz im Einklang mit Patin, der den Begriff der δόξα etwas anders fafst, aber in der Hauptsache sind wir wohl einig. Auf seine Abhandlung mufs ich zur Ergänzung meiner Ausführung immer wieder verweisen, und getrost kann ich seine Worte hier an den Schlufs setzen, um noch ein testimonium zu haben (p. 497 sq.): 'Im Minuszeichen schafft man keine Lehren wie Parmenides; eine relative Richtigkeit, eine gewisse Geltung, einen positiven Wert, ein wirkliches Interesse mufsten sie für ihn haben! Der spekulative Gedanke mag sich darüber erheben und ihnen die Geltung der Wahrheit benehmen; aber den eines allgemeinen und unzerstörbaren, kurz eines verbindlichen Scheines müssen sie behalten'.[1])

Zeno.

Zeno, der Schüler des Parmenides, ist der Verteidiger seiner Lehre. Dabei ist das Verhältnis aber nicht so, dafs er genau in den Bahnen seines Meisters gewandelt wäre. Er steht auf demselben erkenntnistheoretischen Standpunkt wie Parmenides: er leugnet die Zuverlässigkeit der sinnlichen Anschauung und läfst nur seine Definition des Seienden als unbedingt sicher gelten. 'Das Band um die Eleaten ist die abstrakte apriorische Beweisführung, die unerbittliche Logik, das dialektische Operieren mit Begriffen' (Patin l. c. p. 652, wo auch die folgenden Sätze beachtenswert sind). Nun ist aber seine Methode eine ganz andere. Was Parmenides direkt bewiesen hat, das sucht Zeno durch indirekte Beweise zu stützen. Plato läfst ihn im Eingang seines Dialogs 'Parmenides' erzählen, dafs die Lehre des Parmenides von den Leuten vielfach angegriffen und verspottet worden sei, weil Parmenides sich durch die Einheitslehre in greifbaren Widerspruch zur Wirklichkeit ver-

---

[1]) Ganz auf den Kopf gestellt wird das Verhältnis der beiden Gedichthälften von Kinkel (l. c. p. 149 sq.).

setze. Da hat es Zeno unternommen, nachzuweisen, dafs die Menschen es sind, die sich mit ihrer Annahme der Vielheit und der Bewegung in Widersprüche verwickeln. Und nun hat er die Lehre seines Meisters auf die Spitze getrieben, indem er jede Vielheit, Bewegung und Veränderung auch in der Sinnenwelt leugnete. Von Zeno wissen wir das, von Parmenides wissen wir es nicht! Es kam dem Zeno darauf an, seinen Gegnern Antinomien vorzulegen, die sie nicht aufzulösen vermochten, und sie so mit ihrer Behauptung der Vielheit und Bewegung ad absurdum zu führen. Dazu dienen ihm seine bekannten spitzfindigen Beweise, auf die hier einzugehen kein Grund vorliegt. Zeno ist über seinen Meister hinausgegangen, indem er die Giltigkeit der sinnlichen Beobachtung radikal verworfen hat. Wir haben also bei ihm nicht mehr zwei disparate Lehren wie bei Parmenides, sondern nur die eine Seite. Eine Physik darf man von Zeno nicht erwarten.[1]) Wie er auch in anderer Beziehung einen Fortschritt bedeutet in der Geschichte des Denkens, wie er Probleme gefunden hat, die der Menschheit Jahrtausende zu denken gegeben haben, führt Kühnemann in dem häufiger zitierten Buche in trefflicher Weise aus. Nicht mit Unrecht nannte ihn Aristoteles den Vater der Dialektik.

Melissus.

Auch bei Melissus ist es klar, dafs er die Aussagen der Sinne einfach verwarf und an deren Stelle sein Dogma von der Einheit setzte. Dies geht klar hervor, um ein Beispiel herauszugreifen, aus folgenden bei Simplicius de caelo 558, 19 erhaltenen Worten (Fr. 8 Diels): *δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι.* Es ist dieselbe Übertreibung der Parmenideischen Lehre wie bei Zeno; ich wiederhole aber, dafs es keineswegs erlaubt ist, von Melissus aus einen Rückschlufs auf Parmenides selbst zu machen. Im Gegenteil, es wäre sonderbar, wenn die Schüler nicht die Lehre des Meisters weiterentwickelt hätten, sei es indem sie sie tiefer ausbauten und begründeten, sei es indem sie sie auf die Spitze trieben oder verflachten, wie es Melissus

¹) Vgl. Patin l. c. p. 507.

getan zu haben scheint (Vgl. die Ausführung von Kühnemann). Der Unterschied jedenfalls, den Parmenides zwischen dem *ἀληθὴς λόγος* und der *δόξα* machte, hat sich bei seinen Schülern verflüchtigt. Wenn Parmenides die Anschauung der Menschen von der sichtbaren Welt für unbeweisbar erklärte und auf sie die Gesetze reinen Denkens nicht anwenden wollte, so glauben Zeno und Melissus eben mit Hilfe logischer Beweise die Unmöglichkeit dessen, was die Sinne uns vortäuschen, erweisen zu können.[1])

Empedokles.

Empedokles knüpft im allgemeinen offensichtlich an Parmenides an, und nach unserer Auffassung des Parmenides steht er ihm noch etwas näher, als gewöhnlich angenommen wird. Mit Recht bezeichnet man seine Lehre als einen Vermittlungsversuch, da er es unternimmt, die physikalischen Erklärungen seiner Vorgänger, von denen er das Beste akzeptiert, mit der Lehre vom Sein der Eleaten in Einklang zu bringen. Wenn man dabei Parmenides allein ins Auge faſst, so stellt sich die Lehre des Empedokles dar als ein Versuch, zwischen den beiden Hälften der Lehre des Parmenides, die weit genug auseinander-

---

[1]) Nebenher mache ich auf einen merkwürdigen Widerspruch aufmerksam, in den sich Zeller verwickelt bei der Erörterung der Frage, ob Melissus sich das Seiende materiell oder immateriell gedacht habe. Er sagt pag. 611: 'Soll sich daher auch Melissus selbst gegen die Körperlichkeit des Seienden ausdrücklich verwahrt haben, so läſst sich doch der Bemerkung des Aristoteles, daſs er sich dasselbe materiell zu denken scheine, nicht alles Recht absprechen; es ist vielmehr zu vermuten, die jonische Physik habe hier, trotz alles sonstigen Widerspruchs gegen dieselbe, auf Melissus Einfluſs gehabt und ihn zu einer Annahme veranlaſst, welche zu der eleatischen Lehre von der Einheit des Seienden nicht paſste'. Demnach müſste man annehmen, daſs die Eleaten sich sonst das Seiende als immateriell vorgestellt hätten, und doch hat Zeller selbst p. 564 mit vollem Recht ausgeführt, daſs Parmenides sich das Seiende 'als räumlich ausgedehnt vorstellt' etc. Und p. 620 heiſst es wieder: 'Wir haben gefunden, daſs sich selbst Parmenides und seine Schüler das Seiende räumlich ausgedehnt denken; wir haben über die Eleaten überhaupt das Urteil des Aristoteles vernommen, ihr Seiendes sei nichts anderes als die Substanz der sinnlichen Dinge'. Wer vertritt denn also die wahre Lehre der Eleaten, daſs das Seiende immateriell sei?

klaffen, die Brücke zu schlagen. Als unvollkommen freilich bezeichnet Kühnemann diesen Versuch wie den des Anaxagoras, während er erst bei den Atomisten eine erfolgreiche Weiterbildung findet. Wie Parmenides hält Empedokles den Grundstoff (oder die Grundstoffe) für ewig und in seinem Bestand für unveränderlich,[1]) er weicht aber darin von ihm ab, dafs er seine Naturerklärung nicht für unsichere *δόξα*, sondern für eine sehr berechtigte Hypothese hält. Er nimmt das Prädikat der Wahrheit dafür in Anspruch, das Parmenides für seine logischen Ableitungen reservierte und seiner Naturerklärung selbst absprach. Im Ausdruck sogar nimmt Empedokles dabei auf die Worte des Parmenides Bezug, in bewufster Opposition, wie Kühnemann zeigt (l. c. p. 111 sq.). Wenn Parmenides vor seiner Physik selbst gewarnt hatte *μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούουν*, so sagt jetzt Empedokles selbstbewufst: *σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ 'πατηλόν* (Diels Fr. 17, 26), wobei *λόγος* nun nicht etwa wieder eine Denkoperation ist; es handelt sich gerade um die Naturerklärung. Diese Erklärung selbst entfernt sich natürlich in vielen Punkten von der des Parmenides, schliefst sich aber schon insoweit an sie an, als Empedokles das Feuer seinen drei übrigen Elementen entgegenstellt (Vgl. Zeller p. 761). Den Widerspruch zwischen dem unveränderlichen Sein auf der einen, dem Entstehen und Vergehen auf der anderen Seite beseitigt der Philosoph bekanntlich dadurch, dafs er an Stelle von Entstehen und Vergehen Mischung und Entmischung setzt.

Im einzelnen ist nun (gegen Zeller) zu sagen, dafs Empedokles wohl klagt über die Beschränktheit des menschlichen Wissens (Fr. 2), dafs er aber seine Erkenntnis durchaus auf das Zeugnis der Sinne gründet und ein anderes Kriterium nicht anerkennt. Nach Zeller (p. 804) verlangt Empedokles, 'dafs man sich bei Fragen, welche über den Bereich des Wahrnehmbaren hinausgehen, nicht auf die Sinne verlasse, sondern auf den Verstand. Das soll ausgesprochen sein in dem Vers 17, 21: *τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς*, nach

---

[1]) 'Es ist dies die erste Rückwirkung reiner Philosophie auf den Ausbau der Spezialwissenschaften und zugleich die erste Einkleidung des grofsen Parmenideischen Gedankens. Er erscheint hier als die Lehre von der Unzerstörbarkeit der Materie' (Kühnemann).

der Ubersetzung von Diels: 'Sie betrachte mit Deinem Geiste und sitze nicht da mit verwunderten Augen'. Von einem Gegensatz zwischen dem νοῦς und den ὄμματα kann da doch wohl nicht die Rede sein; und eine andere Stelle, aus der man einen solchen Schlufs ziehen könnte, liegt nicht vor. So etwas verträgt sich aber auch gar nicht mit seiner Absicht, da er ja einen Gegensatz zwischen Verstandeserkenntnis und sinnlicher nicht gelten lassen will, sondern vielmehr, wie wir schon gesagt haben, den von den Eleaten geschaffenen Gegensatz überbrücken möchte.[1])

Eine andere Auffassung verträgt sich auch gar nicht mit der ganzen Lehre des Empedokles, wonach die Erkenntnis durch die nötige Mischung der Elemente in dem erkennenden Subjekte zustande kommt, indem jeder Stoff den ihm verwandten wahrnimmt (Fr. 109, vgl. Theophrast De sensu 7). Zwischen Geist und Körper scheidet Empedokles überhaupt nicht; allein von der Beschaffenheit des Körpers hängt der Grad der Erkenntnis ab (Fr. 106), und das Blut ist der Stoff, in dem die Elemente am besten gemischt sind, der daher zum Erkennen am besten sich eignet (Fr. 105, Theophrast De sensu 10). Fragment 4 ist, wie Zeller jetzt selbst zugibt (p. 804, Anm. 2) nicht anders aufzufassen, als: kein Sinn sei hinter dem andern zurückzusetzen. Die betreffende Stelle heifst: 'Nein, betrachte jedes Einzelne mit jeglichem Sinne genau, inwiefern es klar liegt, und halte nicht etwa den Blick in weiterem Umfang für vertrauenswürdig als dies im Vergleich zum Gehöre zulässig ist, oder schätze das brausende Gehör höher als die deutlichen Wahrnehmungen des Gaumens, und stelle nicht etwa um dieser

[1]) Ich setze hierher zum Zeugnis dessen, dafs ich mit meiner Ansicht nicht allein stehe, ein paar Sätze von Kühnemann, welcher auch der Stellung des Empedokles in der Entwicklung der Philosophie besser gerecht wird als Kinkel (l. c. p. 111): 'Ihm erscheint seine Lehre als die Verbindung der parmenideischen Theorie mit einer wissenschaftlich haltbaren Vorstellung von der Sinnenwelt oder von den Dingen. Seine Tat gegenüber dem Parmenides war, die Sinnenwelt herzustellen. Hieraus folgt in seiner Theorie des Erkennens ebenso die Herstellung der Sinne in ihrer Autorität. Wenn die reine Vernunftdeduktion des parmenideischen Eins sie völlig abzusetzen nötig fand, so müssen sie auch wieder in ihre Rechte treten, wo dies Eins mit der Welt, die sie vermitteln, sich verbinden soll'.

willen die Glaubwürdigkeit der übrigen Organe zurück, soviele es eben zur Vermittlung der Erkenntnis gibt, sondern erkenne jedes Einzelne nur soweit es klar liegt'.

Ganz falsch ist nach all diesem wieder das Urteil über Empedokles, das Sextus Empiricus wiedergibt (VII 122): *ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ λέγοντες κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κτλ.* (Vgl. Zeller p. 805, Anm. 2). Diese Behauptung stützt sich auf weiter nichts als auf das hier mitgeteilte Fragment 2, das gerade das Gegenteil lehrt. Denn in den Worten *οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὐδ' ἐπακουστὰ οὔτε νόῳ περιληπτά* ist nicht unterschieden zwischen Gesicht und Gehör auf der einen und dem *νόος* auf der anderen Seite, sondern diese 3 Arten der Erkenntnis sind koordiniert: 'So wenig läſst sich dies sehen oder hören oder mit dem Geiste erfassen'. Empedokles klagt hier nur über die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis (Vgl. Zeller p. 804 Anm. 4). Mit den Skeptikern kann ihn aber deswegen nur jemand zusammenbringen, der eben alle berühmten Leute zu Vorläufern des Skeptizismus machen will, wie die späteren Skeptiker es tun (Diog. IX 73).

Wir stellen also als Resultat noch einmal fest: Empedokles läſst keine andere Erkenntnis gelten als die sinnliche.[1])

[1]) Mit vollem Recht führt Zeller p. 827 sqq. aus, wie stark abhängig Empedokles von Parmenides ist. Ganz richtig ist dies Verhältnis nach unserer Auffassung nicht dargestellt. Das interessiert uns aber jetzt weniger als folgende Überlegung, zu der wir hier unwillkürlich gedrängt werden. Die Abhängigkeit des Empedokles erstreckt sich nicht nur auf den ersten Teil der Parmenideischen Lehre, wo hauptsächlich die Leugnung eines absoluten Werdens und Vergehens übernommen ist, sondern in vielen Punkten auch auf die Physik des Parmenides. Wird nun nicht eben dadurch, daſs sich Empedokles in seiner physikalischen Theorie an Parmenides anschlieſst, aufs neue schlagend bewiesen, daſs Parmenides seine eigene Physik nicht für baren Unsinn hielt, sondern für eine durchaus diskutable Hypothese? Ist es nicht klar, daſs man von einer Abhängigkeit des Empedokles von Parmenides überhaupt nicht reden könnte, wenn Parmenides in jener zweiten Hälfte 'nur die falsche Ansicht seiner richtigen gegenübergestellt hätte, damit sich der Leser desto sicherer für die erstere entscheide' (Zeller p. 583)? Dann schlösse sich Empedokles eben nicht dem Parmenides an, sondern dessen fingiertem Gegner!

Anaxagoras.

Anaxagoras ist ein Schüler des Parmenides in demselben Sinne wie Empedokles. Wie dieser eignet er sich aus der ersten Hälfte des Parmenideischen Werkes den Satz an, daſs es ein Entstehen und Vergehen nicht gebe.[1] An die Stelle setzt er wie Empedokles Mischung und Scheidung, und es ist uns eine Stelle aus seiner Schrift erhalten, die nicht nur dies ganz deutlich zum Ausdruck bringt, sondern auch in den Worten offenbar auf Parmenides anspielt (Fr. 17 Diels): 'In Bezug auf das Entstehen und Vergehen haben die Hellenen einen unrichtigen Sprachgebrauch. Denn kein Ding entsteht oder vergeht, sondern es mischt sich oder scheidet sich von bereits vorhandenen Dingen. Und so würden sie demnach richtig statt von Entstehung von Mischung und statt von Vergehen von Scheidung reden'. Der Anfang (*τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες*) erinnert unmittelbar an des Parmenides Worte (8, 38):

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι κτλ.

Im übrigen beschäftigt sich Anaxagoras so wenig wie Empedokles mit der Seinslehre der Eleaten. Auch er glaubt die Brücke zur Erklärung der sichtbaren Welt geschlagen zu haben und ist sonst ganz Physiker. Wir dürfen also von ihm so wenig wie von Empedokles erwarten, daſs er zwei Erkenntnisarten unterschiede. Die Richtigkeit dieser Annahme wird bestätigt durch die Überlieferung, die uns kein Wort von Anaxagoras erhalten hat, das uns ein Recht gäbe, ihm ein anderes Kriterium zuzuerkennen als die sinnliche Wahrnehmung. Wenn also trotzdem Sextus VII 91 schlieſst *ὥστε ὁ μὲν Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι*, so ist das ein falscher Schluſs. Wir wissen ja jetzt wohl zur Genüge, was wir von den Berichten des Sextus über die Kriterien bei den Vorsokratikern zu halten haben! Das Wort des Anaxagoras, auf das Sextus sich stützt, um zu beweisen, daſs jener die Sinne für unzureichend erklärt habe, heiſst: *ὑπ' ἀφαυρότητος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές*

[1]) 'Dieser Satz ist nachgerade offenbar als eine dauernd errungene Position der Wissenschaft zu betrachten' (Kühnemann l. c. p. 122).

(Fr. 21). Es ist wohl zu beachten, dafs es nicht heifst, die Sinne seien zu schwach, das Wahre zu erkennen, sondern wegen ihrer Schwäche seien wir nicht imstande, zu unterscheiden. Es ist also nicht der Schlufs zu erwarten: 'Also müssen wir die Entscheidung dem Verstand überlassen', sondern es ist ein Verzicht auf genaue Einsicht, es ist die gewöhnliche Klage, dafs den Menschen die Erkenntnis so schwer sei. Der Schlufs ex silentio ist dagegen wieder gestattet und zwingend: Hätte Sextus ein besseres Zitat gehabt, so hätte er es hier beigebracht; da er kein besseres bringt, war bei Anaxagoras keins zu finden. Zwar kommt auch das Wort *λόγος* in den Bruchstücken vor, aber gerade an einer Stelle, wo auch vom *λόγος* (vielleicht 'Berechnung') gesagt wird, dafs er kein Wissen ermöglicht: *ὥστε τῶν ἀποκρινομένων μὴ εἰδέναι τὸ πλῆθος μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ* (Fr. 7). Wir werden also auch nicht auf Anaxagoras, auch nicht dem Gedanken nach, die Sätze zurückführen dürfen, die bei Aetius stehen: *ἃ ἦν λόγῳ θεωρητὰ μόρια . οὐ γὰρ δεῖ πάντα ἐπὶ τὴν αἴσθησιν ἀνάγειν, ὅτι ἄρτος καὶ τό ὕδωρ ταῦτα κατασκευάζει, ἀλλ' ἐν τούτοις ἐστὶ λόγῳ θεωρητὰ μόρια* (A 46 Diels). Meiner Meinung nach gehört dieser Gedanke ganz dem Berichterstatter. Wir werden uns also damit bescheiden müssen, dafs auch Anaxagoras die Scheidung der Verstandeserkenntnis von der sinnlichen nicht vorgenommen hat, und Kühnemann geht wohl zu weit, wenn er bei Anaxagoras den ersten Versuch findet, 'den Unterschied der Sinneswahrnehmung von der Vernunfterkenntnis wirklich zu charakterisieren' (l. c. p. 133; auch die vorgehenden und folgenden Sätze sind zu beachten).

Auf die Bedeutung des *νοῦς* bei Anaxagoras einzugehen, scheint mir kein Grund vorzuliegen. Dafs nicht etwa der *νοῦς* ein höheres Erkenntnisvermögen im Menschen ist im Gegensatz zu den Sinnen, braucht ja wohl nicht gesagt zu werden. Aber auf die physikalische Erklärung des Erkennens einen Augenblick einzugehen, lohnt sich vielleicht. Nicht dafs Anaxagoras von der gewöhnlichen Theorie, der des Empedokles, wonach Gleiches von Gleichem erkannt wird, abweicht und umgekehrt den Gegensatz die Wahrnehmung vermitteln läfst, nicht das interessiert uns dabei, sondern dafs es sich bei allen diesen physikalisch-physiologischen Theorien nur darum handelt, wie

die sinnliche Erkenntnis zustande kommt. So ist es bei Anaxagoras, so bei Empedokles, so auch bei Parmenides. Auch bei diesem haben wir eine physikalisch-physiologische Theorie des Erkennens, wonach die Fähigkeit des Erkennens (oder Denkens, νόος und φρονεῖν finden wir da, offenbar von sinnlicher Erkenntnis gebraucht) von der Beschaffenheit der Organe abhängt; sie findet sich in der zweiten Hälfte des Gedichtes, wo es sich um reines Denken nicht mehr handelt, sondern nur um Beobachtung der Natur. Wenn wir bei der Besprechung des Parmenides nicht darauf eingegangen sind, so geschah das deshalb, weil bei ihm schwierigere und wichtigere Fragen zu erledigen waren und sich hier besser die Gelegenheit bietet, die Sache zu erklären. Wir müssen es immer wieder betonen, daſs von einer Erkenntnistheorie im Sinne der Unterscheidung verschiedener Erkenntnisarten bei allen diesen Denkern noch nicht gesprochen werden darf. Es darf uns also auch nicht wunder nehmen, wenn von ihnen allen gelegentlich berichtet wird, sie hätten φρονεῖν und αἰσθάνεσθαι noch nicht geschieden.[1]) Ein solcher Bericht des Aristoteles oder Theophrast verdient mehr Glauben als die Einfälschung späterer Termini in die Lehren der ältesten Philosophie, von der wir Proben genug gesehen haben.

Demokrit.

Daſs auch das System des Demokrit sich ungezwungen an Parmenides anknüpfen läſst und durch diese Ableitung verständlich wird, zeigt die vortrefflich gelungene Darstellung von Kühnemann. 'Was Empedokles geleistet zu haben glaubte', sagt er p. 147, 'das hat Demokrit getan. Er hat das parmenideische Seiende verbunden mit der Wirklichkeit oder, mit anderen Worten, den Gedanken des Parmenides fortgebildet zur Grundlage einer erklärenden Theorie der wirklichen Erscheinungen'. Wenn die Lehren des Empedokles und Anaxagoras unvollkommene Vermittelungsversuche waren, so stellt Demokrits Philosophie sich als die 'vollkommene Durchbildung' dar. Das Verhältnis muſs nun natürlich nicht so sein, als ob Demokrit ein gläubiger Schüler des Parmenides wäre. So

[1]) Vgl. damit Natorp, Forschungen p. 174 sqq.

fafst das auch Aristoteles nicht auf, wenn er den Leukipp[1]) an die Lehre der Eleaten anknüpfen läfst, so fafst das auch Natorp nicht auf, wenn er auf diesem Bericht des Aristoteles fufst. Das ist gegen Brieger zu sagen, der seinen Worten zufolge zu verlangen scheint, dafs man nur Übereinstimmung nachweise, wenn man von Abhängigkeit reden wolle (Vgl. den Anfang der Abhandlung 'Das Atomistische System durch Korrektur des Anaxagoreischen entstanden', Hermes 36 p. 161 sqq.). Empedokles und Anaxagoras hatten geglaubt, die Brücke geschlagen zu haben zwischen den beiden auseinanderklaffenden Seiten der Philosophie des Parmenides, indem sie an die Stelle von Werden und Vergehen Mischung und Entmischung setzten. Demokrit geht viel radikaler vor. Was Parmenides als Denkunmöglichkeit bezeichnet hatte, das μὴ ὄν, das führt er als das κενόν ein ('und damit implizite Raum und Zeit' Kühnemann l. c. p. 141). So glaubt er die Kluft ausfüllen und die Vielheit der Erscheinungen retten, aus einem Prinzip die ganze Wirklichkeit erklären zu können. Das ist ein gewaltiger Schritt über Parmenides hinaus, zugleich ein Schritt, den Parmenides nie gebilligt haben würde, also alles andere eher als 'Übereinstimmung', und doch Anknüpfung an Parmenides! So war auch Parmenides ein Schüler des Heraklit, wenn auch ein feindlicher.[2]) Es soll dabei nicht bestritten werden, dafs Demokrit die Philosophie des Anaxagoras gekannt habe; dies ist bei der Verwandtschaft der Atome mit den Homöomerien sogar höchst wahrscheinlich. Er mag auch den Melissus gekannt haben. Trotzdem scheint am natürlichsten eine direkte Anknüpfung an die Gedankengänge des Parmenides.[3])

Wenn wir die Stellung des Demokrit in der Entwicklung der vorsokratischen Philosophie richtig gefafst haben, so sollte auch die Frage nach seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt leicht zu beantworten sein.[4]) Demokrits Aufgabe wäre es, die

---

[1]) Wir unterscheiden Leukipp und Demokrit nicht.

[2]) Vgl. auch Lange, Geschichte des Materialismus, p. 38 sq. Reclam.

[3]) Ich verweise wieder auf Kühnemann, l. c. p. 137: 'Erst hier ist die echte und kritische Fortbildung des Parmenides, ja mehr als das, eine Läuterung des parmenideischen Gedankens in sich selbst'.

[4]) Kühnemann p. 150: 'Überhaupt, das Verhältnis liegt so klar, man sollte hier keine Streitfrage finden'.

auseinanderstrebenden Teile der Parmenideischen Lehre zu verbinden. Wenn logisches Denken und sinnliche Beobachtung sich dort nicht vereinigen lassen wollten, so hätte Demokrit die Aufgabe, die Vereinigung herbeizuführen, jedem Teil sein Recht zukommen zu lassen.[1])

Obgleich die Sache so klar zu liegen scheint, gehen die Ansichten diametral auseinander; mit derselben Lebhaftigkeit und inneren Überzeugtheit, mit der Natorp (Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum Kap. IV, p. 161 sqq.) Demokrit zum Antisensualisten macht, hält Brieger (Demokrits angebliche Leugnung der Sinneswahrheit, Hermes 37, p. 56) an seinem Sensualismus fest. Ähnlich gingen schon im Altertum die Ansichten auseinander; dort stehen sich als die Hauptzeugen Aristoteles und Sextus Empiricus gegenüber. Fast berechtigen schon diese Namen zu einem Schlufs; denn Aristoteles wiegt unendlich viel mehr als Sextus, den wir im Verlauf unserer Untersuchung beständig auf Irrwegen ertappt haben. Aber wir wollen nicht voreingenommen sein. Ein anderer Schlufs scheint vor allem notwendig und wichtig: Wenn schon im Altertum die Meinungen so auseinandergehen konnten, wenn wir von Aristoteles verschiedene Angaben haben, die sich nur schwer vereinigen lassen, dann wird wohl Demokrit selbst seine erkenntnistheoretischen Ansichten nicht ganz deutlich ausgesprochen haben. Und so mufs es sich in der Tat verhalten haben. Eine deutliche authentische Erklärung haben die Alten so wenig gehabt wie wir, obwohl Demokrit ausführlich über das Erkennen geschrieben zu haben scheint. Schon die Angaben des Aristoteles beruhen zum Teil auf Kombination, die des Sextus zum Teil auf falscher Interpretation aus dem Zusammenhang gerissener Zitate. Diese Unklarheit beruht aber zum grofsen Teil wieder darauf, dafs die Termini noch nicht entwickelt waren. Demokrit konnte nicht sagen: 'Ich bin Sensualist' oder: 'Ich bin Rationalist', einfach weil es die Be-

---

[1]) Die Annahme, dafs Demokrit diesen Versuch wirklich gemacht habe, scheint nach allem, was wir wissen, wohl berechtigt. Natürlich verdankt aber Demokrit die Anregung zu seiner Philosophie nicht allein dem Parmenides. Dafs naturwissenschaftliche Untersuchungen bei seiner Naturerklärung den Hauptanteil haben, soll nicht verkannt werden. Nur liegt für uns kein Grund vor, auf diese Seite der Sache näher einzugehen.

griffe noch nicht gab. Deshalb sollten wir uns auch hüten, diese Begriffe überhaupt auf das System des Demokrit anzuwenden! Denn wenn auch zuzugeben ist, dafs die Sache vorhanden gewesen sein kann, wo die Worte zur genauen Bezeichnung noch fehlten, so mufs man doch festhalten, dafs auch die tatsächlich vorhandenen Unterschiede jenen alten Denkern nicht so scharf zum Bewufstsein gekommen sind. So ist es bisweilen besser, sich zu bescheiden, als seinen Scharfsinn auf die Entdeckung von Dingen zu verwenden, die nicht zu entdecken sind. Auch die Beweise der modernen Forscher für oder wider Demokrits Sensualismus beruhen teilweise nicht auf historischen Daten, sondern auf Schlüssen und auf verschiedenen Deutungen der Termini. Wie schon Aristoteles sagte: *ἐξ ἀνάγκης φησί*, so jetzt Brieger (l. c. p. 62): 'Die Ansicht, dafs Demokrit Antisensualist gewesen sei, bringt eine Ungeheuerlichkeit in die Geschichte der Philosophie, die, wenn nicht den tendenziösen Sextus, so doch Natorp hätte stutzig machen müssen'.

Es kann nun hier nicht unsere Aufgabe sein, alle die Fragen der Einzelinterpretation zu erledigen oder auch nur zu streifen, die sich bei der Behandlung der Erkenntnislehre des Demokrit ergeben haben. Es kann auch nicht unsere Aufgabe sein, die Gedanken aller der Gelehrten, die sich mit der Sache beschäftigt haben, zu prüfen und gegeneinander abzuwägen. Wir halten uns an die beiden Hauptgegner Natorp und Brieger. Da kann es nun kaum fraglich sein, dafs Natorp in seinem Bestreben, Demokrit zum Rationalisten zu machen, zu weit gegangen ist, dafs dagegen Brieger in der Hauptsache im Recht ist. Die Aufstellungen Natorps hat auch Dyroff in seinen Demokritstudien (Leipzig 1899) schon mehrfach berichtigt. Natorp fafst z. B., wie wir noch sehen werden, den Gegensatz zwischen *γνησίη* und *σκοτίη* (*γνώμη*) viel zu scharf, wenn er ihn mit 'objektiv wahr' nnd 'nicht objektiv wahr' wiedergibt (p. 165 Anm.). Dann heifst es zu viel schliefsen, wenn er aus dem Bericht des Aristoteles über die Abhängigkeit des Leukipp von den Eleaten (De gen. et corr. 325a 23) schliefst, das Fundament der atomistischen Ansicht sei als ein rationales zu bezeichnen (p. 171; vgl. Dyroff l. c. p. 80 sq.). Natorp legt da alles Gewicht auf das unschuldige Wort *λόγους* und berücksichtigt dagegen den Inhalt dieser *λόγοι*, auf den es gerade ankommt

(οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογουμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων) viel zu wenig. Sein Schlufs mufste heifsen: Das Wahre liegt den Atomisten weder in den Erscheinungen der Sinne allein noch allein in Begriffen des Verstandes, sondern in der Verbindung, in der Mitte. Nach Natorp (p. 182) hat es den Anschein, als ob Demokrit selbst der sinnlichen Wahrnehmung den λόγος entgegenstellte, während das nur eine über das Ziel hinausschiefsende Folgerung des Sextus ist. Demgegenüber ist wohl zu beachten, dafs wir bei Demokrit das Wort λόγος in der Bedeutung 'Verstand' oder 'Vernunft' nicht finden (ebensowenig αἴσθησις, vgl. Dyroff p. 90)! Es ist uns auch ausdrücklich berichtet, dafs Demokrit einen νοῦς als Kriterium der Wahrheit nicht angenommen habe (Aristoteles De anima 404a 27ff.: οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν).[1]

In Wirklichkeit aber, scheint mir, ist die Auffassung Natorps so weit gar nicht von der Briegers entfernt, dafs sie sich nicht die Hände reichen könnten. Es ist tatsächlich vielfach nur ein Streit um Worte, die in ihrer Bedeutung nicht ganz klar sind. So wird das Wort 'wahr', von den Aussagen der Sinne gebraucht, von beiden Gelehrten offenbar verschieden gefafst. Dabei scheint Demokrit ἀληθής kaum gesagt zu haben, und sein Ausdruck ἐτεῇ ist ganz klar im Gegensatz zu νόμῳ, wie wir noch sehen werden. Ich glaube nicht, dafs Natorp sagen will, dem Demokrit seien die Sinneswahrnehmungen so unzuverlässig erschienen, dafs man nicht sagen könne: 'Das ist ein Mensch' (Vgl. Brieger l. c. p. 59). Wahr sind die Aussagen der Sinne doch auch für Natorp nur insofern nicht, als sie nicht das Wesen der Dinge (die Atome und das Leere) erkennen lassen. Es gibt unzweifelhaft Wahrnehmungen, die unmittelbar sicher sind; nur die Qualität wird nicht von den Sinnen allein erkannt. Und dafs die Sinneswahrnehmung bis auf das Wesen der Dinge dringen könne, das will wiederum Brieger gar nicht behaupten. Ist die Differenz also wirklich so grofs? Auch Natorp betont immer wieder, dafs die Voraussetzungen des Demokrit so beschaffen sind, dafs sie das Zeugnis der

[1]) Wohl φρήν werden wir unten finden im Gegensatz zu den Sinnen.

Sinne nicht negieren. Wenn er dann allerdings wieder sagt: 'Dieser Einwand stellt nun ganz aufser Frage, dafs Demokrit in der Verwerfung der Wahrheit der Sinne ganz so radikal verfuhr, wie nur irgend ein Skeptiker', so ist das ohne Frage eine starke Inkonsequenz. Natorp will nur die Erkenntnis gelten lassen, die von den Begriffen aus herabsteigt bis zu den sinnlichen Dingen, nicht eine solche, die von den Erscheinungen aus und über sie hinaus zu einer höheren Erkenntnis aufsteigt. Brieger wiederum läfst im Grunde nur diesen letzten Weg gelten, bleibt aber nicht bei der sinnlichen Wahrnehmung stehen, sondern läfst auch den Verstand mitwirken zur richtigen Einordnung der sinnlichen Beobachtungen und zur schliefslichen Auffindung des Urgrundes. In Wirklichkeit müssen wir beide Wege für Demokrit in Anspruch nehmen. Von beiden Seiten aus wird der Weg der Erkenntnis beschritten, und — unwillkürlich, aber nicht ohne inneren Grund sind wir in das alte Bild des Parmenides geraten — Demokrit glaubt eben erreicht zu haben, dafs diese beiden Wege nicht aneinander vorbeiführen, sondern von entgegengesetzten Seiten zu demselben Ziele gelangen. Wer dies anerkennt, für den fallen die Schwierigkeiten zum grofsen Teil weg.

Nun haben wir aber ein Zitat aus Demokrit, das uns zeigt, wie er tatsächlich diese beiden Erkenntnisweisen miteinander verglichen und jeder ihr Recht hat zukommen lassen. Wir kommen damit zur Interpretation der Sextusstelle (adv. math. VII 135—140), aus der Natorp seine Zeugnisse für den Rationalismus des Demokrit schöpft. Zum Beweise dafür, dafs der Philosoph das Zeugnis der Sinne verwerfe und behaupte, in Wahrheit seien nur Atome und das Leere vorhanden, führt Sextus zuerst den Satz an: *νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* Dies erläutert er selbst, indem er fortfährt: 'd. h. nach der Meinung der Leute und scheinbar ist das sinnlich Wahrnehmbare vorhanden; das ist aber nicht in Wirklichkeit da, sondern nur die Atome und das Leere'. Diese Paraphrase ist richtig, und wir müfsten also dem Sextus glauben, dafs Demokrit dies als seine Ansicht so schroff ausgesprochen hätte, wenn wir nicht zufällig ein anderes Zeugnis hätten. Auf die Zuverlässigkeit des Sextus oder seiner Quelle fällt dabei ein

grelles Licht. Dieselben Worte[1]) werden von Galen angeführt, und da zeigt sich, dafs Sextus sie ganz aus dem Zusammenhang gerissen hat und nur die eine Hälfte zitiert. Bei Galen heifst es nämlich: Nachdem Demokrit sein Mifstrauen gegen die Sinneswahrnehmungen in dem Satze ausgesprochen: 'Scheinbar ist Farbe, scheinbar Süfsigkeit, scheinbar Bitterkeit, wirklich nur Atome und Leeres', läfst er die Sinne gegen den Verstand reden: 'Du armer Verstand,[2]) von uns nimmst du deine Beweisstücke und willst uns damit besiegen? Dein Sieg ist dein Fall!' Ich meine, diese Stelle macht die Sache mit einem Schlage klar: Demokrit hat die Tätigkeit der Sinne gegen den Verstand abgewogen und dabei jedem Teil sein Recht widerfahren lassen. Es hat sich dabei einerseits herausgestellt, dafs die Sinne allein zu dem wahren Urgrund, den Atomen und dem Leeren, nicht vordringen können, dafs aber anderseits der Verstand ohne die Sinneseindrücke nicht arbeiten kann. Das *νόμῳ* bedeutet nicht 'scheinbar' in dem Sinne von 'falsch', sondern in dem Sinne, dafs nach der Struktur unserer Sinneswerkzeuge g e s e t z m ä f s i g uns die Dinge verschiedene Farbe, verschiedenen Geschmack etc. zeigen. Diese Eindrücke sind aber gar nicht nur von der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane abhängig, sondern es liegt ihnen regelmäfsig etwas Objektives in den Dingen selbst zugrunde, nämlich die jedesmalige Lagerung der Atome (Vgl. Dyroff l. c. p. 86 sq., Brieger l. c. p. 64 sq.). Die Sinneswahrnehmung der normalen Menschen ist also wahr, insoweit gleiche Atomkomplexe auch gleiche Sinneseindrücke hervorbringen; nur dafs das im Grunde nur Atomkomplexe sind, können die Sinne nicht erkennen; insoweit sind sie unzulänglich. Hiermit ist der Standpunkt des Demokrit eigentlich bestimmt, und es fragt sich nur, ob die andern Zeugnisse sich mit dieser Auffassung in Einklang bringen lassen.

Nun legt aber das Zitat bei Sextus, von dem wir ausgingen, eine Betrachtung nahe, der wir uns nicht entziehen können. Erinnern wir uns daran, dafs Demokrit auf den

---

[1]) Fragment 125 bei Diels. Auf die Abweichung (Kürzung) kommt nichts an. Diels erkennt durch seine Anordnung an, dafs die Worte in diesen Zusammenhang gehören. Bisher kannte man das Zitat nur in lateinischer Sprache (Vgl. Natorp l. c. p. 191 sq.).

[2]) *φρήν*, nicht *νοῦς*!

Schultern des Parmenides steht! Hier können wir sehen, was aus der Lehre dieses Philosophen bei dem Schüler geworden ist. Wem der Vergleich bei der Gegenüberstellung von *νόμῳ* und *ἐτεῇ* nicht unwillkürlich in den Sinn kommt, der mufs darauf gestofsen werden durch die Worte, die Sextus zur Erklärung gebraucht: *ἀλήθεια* und *δόξα*! Das wirft ein unerwartetes Licht einerseits auf die Stellung des Demokrit zu Parmenides und anderseits auf die Gleichmacherei des Sextus. Der Fortschritt des Demokrit über Parmenides hinaus wird von Sextus einfach gänzlich unberücksichtigt gelassen. Auch dem Demokrit ist absolut sicher nur das, was quantitativ und qualitativ sich immer gleich bleibt, bei ihm also die Atome und das Leere. Aber dies Denknotwendige mit den Erscheinungen in Einklang zu bringen, das war sein ganzes Streben. Auch bei ihm hängt es zum grofsen Teil von der Beschaffenheit des Anschauenden ab, wie er diese Welt anschaut, aber doch nun nicht mehr ganz! Für die *δόξα* ist der *νόμος* eingetreten, die gesetzmäfsige Struktur der Sinnesorgane des Menschen, und die Verbindung ist dadurch hergestellt, dafs den Erscheinungen in den Atomkomplexen etwas Objektives doch zugrunde liegt.[1])

Wir können uns nicht erwehren, noch einem anderen Gedankengang an dieser Stelle Raum zu geben. Ist es nicht vielleicht doch möglich, in den Gedanken des Philosophen eine allmähliche Entwicklung anzunehmen? Ist es nicht ein ver-

---

[1]) Kühnemann l. c. p. 156 sq. 'Die Tat erscheint vielleicht am bemerkenswertesten im Vergleich mit der des Parmenides. Denn was durch Demokrit für subjektiv erklärt wird, das ist eine Art Wiederholung der parmenideischen Lehre von der Meinung. Aber welch ein Unterschied! Bei Parmenides gibt es von der Wahrheit zur Meinung und umgekehrt niemals einen Übergang, und das war ein hoffnungsloses Resultat: die Wahrheit immer kaum zugänglich für sich allein, das Leben rettungslos verfallen den Nebeln der Meinung. Bei Demokrit ist die Wahrheit in der Meinung enthalten und aus ihr zu entwickeln. Die Meinung ist unser gewöhnliches Bewufstsein mit seinen sinnlichen Gegebenheiten, aus denen die Wissenschaft in unendlichem Fortschritt allmählich die Objektivität der Wahrheit zu entwickeln hat. Diese Theorie ist das Werk eines Verstandes, der, zu seiner Freiheit gekommen, abgehen konnte von seinem einsamen Trotz. Der Geist hat sich — und das ist seine Reife — in ein dauerndes und sicheres Verhältnis zur Welt gesetzt'.

gebliches Beginnen, ja vielleicht gar ein törichtes Unterfangen, alle uns überlieferten Aussprüche Demokrits in ein einheitliches System zwängen zu wollen? Man soll nicht sagen, dafs diese Annahme ein billiges Auskunftsmittel wäre. Bei den Philosophen, deren Schriften wir erhalten haben, verfolgen wir einen Entwicklungsgang, so bei Plato, auch bei einem so konsequenten Denker wie Kant. Wenn der Philosoph, der in Frage kommt, in einem einzigen Buch das Endergebnis seiner Gedankenarbeit niedergelegt hat, wie Parmenides, müssen wir von dieser Art der Betrachtung absehen. Aber Demokrit hat viele Schriften verfafst, wir kennen eine ganze Reihe von Titeln! Dürfen wir da nicht annehmen, dafs er einmal dem Parmenides sehr nahe gestanden habe und dafs da seine Aussprüche über die Wahrheit der Erscheinungen sehr skeptisch gelautet haben, dafs er dann nach einer Periode des Ringens den Standpunkt des Parmenides schliefslich ganz überwunden habe? Oder sollen wir etwa annehmen, dafs er überhaupt nicht ganz fertig geworden ist? Alle diese Fragen verdienen, wenn sie auch vielleicht nie befriedigend beantwortet werden können, jedenfalls erwogen zu werden.[1]) An einem Bruchstück wie dem von Galen überlieferten sehen wir jedenfalls, dafs die Gedanken noch miteinander ringen, und etwas Wahres wird doch wohl auch der Notiz des Sextus zugrunde liegen, dafs Demokrit in den Kratynterien versprochen habe *ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι.* Danach müfste es vorher eine Periode gegeben haben, wo er das Zeugnis der Sinne tiefer einschätzte.

Doch wir halten diese ganze Hypothese, so nahe sie auch liegt, nicht für unbedingt nötig zur Erklärung, sondern glauben, dafs sich mit dem oben fixierten Standpunkt des Demokrit auch die anderen Aussprüche in Einklang bringen lassen. Wir kehren zu Sextus zurück und wenden

---

[1]) Siebeck gibt die Sache zu bedenken: 'Neben den angeführten positiven Zügen seiner Erkenntnislehre sind uns endlich noch einige skeptische Äufserungen Demokrits überliefert, von denen wir nun freilich (was bei dem hohen Alter, das er erreichte, von besonderem Interesse wäre) nicht wissen, ob sie die beständigen Begleiter jener Theorie oder nur einer bestimmten Stufe seiner Gedankenentwicklung eigentümlich waren' (Gesch. der Psychologie I 1, p. 131).

uns gleich zu dem wichtigsten Bruchstück, dem über die γνησίη und σκοτίη γνώμη (Fr. 11 Diels): 'Es gibt zwei Formen der Erkenntnis, die echte und die unechte. Zur unechten gehören folgende allesamt: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl. Die andere Form aber ist die echte, die von jener jedoch völlig geschieden ist. — Wenn die unechte nicht mehr ins Kleinere sehen oder hören oder riechen oder schmecken oder tasten kann, sondern [die Untersuchung] ins Feinere [geführt werden mufs, dann tritt an ihre Stelle die echte'].[1]) Da ist nun ohne weiteres klar, dafs σκοτίη γνώμη die sinnliche Erkenntnis ist; dafs darum aber γνησίη γνώμη auch Verstandeserkenntnis sein müfste, wie Sextus erklärt (ἡ διὰ τῆς διανοίας), ist absolut nicht gesagt.[2]) Das Wort διάνοια ist natürlich wieder auf Rechnung des Sextus zu setzen, und äufserst interessant ist es, dafs Demokrit das Wort αἰσθήσεις auch nicht kennt, eine zusammenfassende Bezeichnung für die fünf Sinne überhaupt nicht hat, sondern sich mit τάδε σύμπαντα und der Aufzählung behelfen mufs. Nicht ganz leicht scheint es, das Gegensatzpaar γνήσιος und σκότιος richtig zu fassen.[3]) Man wüfste zunächst gern, ob er das σκότιος mehr als 'dunkel' oder in dem übertragenen Sinn als 'unebenbürtig' gemeint hat. Der Gegensatz zu γνήσιος 'vollbürtig' macht das Letztere wahrscheinlich. Wie dem aber auch sein mag, es ist vor allem daran festzuhalten, dafs die σκοτίη γνώμη eben auch eine γνώμη ist.[4]) Der ganze Unterschied soll offenbar nicht ein genereller, sondern ein gradueller[5]) sein. Auch der Bastard ist ein Sohn seines Vaters, genau so wirklich wie der vollbürtige, und die beiden sind ein Brüderpaar! Was wir aus diesem Fragment über die sinnliche Erkenntnis erfahren, entspricht genau dem, was wir schon festgestellt haben: es gibt eine Grenze für sie. Wo diese Grenze liegt, ist nicht zweifelhaft: an die Erkenntnis der Atome und des Leeren reicht

---

[1]) Die weitere Ergänzung des abgerissenen Zitats von Diels ist, so blendend sie aussieht, doch ganz unsicher.

[2]) Wir wollten es gern glauben, wenn wir ein anderes Zeugnis hätten; gerade dafs Sextus allein diese Nachricht hat, macht uns zweifelhaft.

[3]) Auch die Erklärung von Brieger (l. c. p. 80 sq.) ruht auf unsicherer Grundlage.

[4]) Vgl. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften I p. 117.

[5]) Vgl. Dyroff l. c. p. 91.

die Sinneswahrnehmung nicht heran. An diesem Punkte setzt nun die *γνησίη γνώμη* ein. Es ist wohl zu beachten, dafs für sie anscheinend keine anderen Voraussetzungen angenommen werden als für die *σκοτίη γνώμη*, dafs sie gewissermafsen den Weg da fortsetzen soll, wo die andere versagt. Nun wüfsten wir gern, wie weit die *γνησίη γνώμη* denn gehen kann, ob sie wirklich bis zum Urgrund vordringen kann und welcher Hilfsmittel sie sich dann dazu bedient. Darüber erfahren wir schlechterdings nichts, und Vermutungen sind vielleicht zu gewagt. Ich kann es mir aber jedenfalls schlecht vorstellen, wie Demokrit gezeigt haben sollte, dafs die *γνησίη γνώμη* bis zu dem Urgrund wirklich dringen könne.[1]) Mir ist etwas anderes wahrscheinlicher. Sollte Demokrit vielleicht von der *γνησίη γνώμη* gesagt haben, dafs sie für die Menschen unerreichbar sei? Das ist der Gedanke, den ich immer vermifst habe hinter den Worten *ἡ δὲ γνησίη* (Seite 221 Z. 16 bei Bekker), während mir die Worte, die dort gelesen werden (*ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης*) ihrer Farblosigkeit wegen absolut nicht gefallen wollen. Sollte vielleicht doch *ἀποκεκρυμμένη* richtig sein?[2]) Wenn wir hier den Gedanken haben, dafs die Erkenntnis des Urgrundes den Menschen verschlossen sei, so erklären sich mit der gröfsten Leichtigkeit die nicht wenigen Aussprüche des Philosophen, in denen ein vollkommenes Wissen als unmöglich bezeichnet wird.[3]) Wir werden sehen, dafs es sich bei diesen Aussprüchen tatsächlich um die Erkenntnis des Urgrundes handelt, nicht, wie Sextus uns glauben machen möchte, um die Sinneswahrnehmung. Es bleibt dann noch die Frage zu beantworten, woher denn Demokrit seine Atome hat, wenn keine Erkenntnis bis zu ihnen durchdringen kann. Hier ist nun offenbar der Punkt, wo wir der naturwissenschaftlichen Seite der Demokriteischen Philosophie ihr Recht angedeihen lassen müssen. Auf Grund naturwissenschaftlicher Erwägungen hat der Philosoph die Atome angenommen, um so zu einer

---

[1]) Da müfste sie tatsächlich das 'Mikroskop von idealer Leistungsfähigkeit' (Gomperz) zu Hilfe nehmen!

[2]) Den Text wiederherstellen kann ich trotzdem nicht; aber es ist zu auffällig, dafs die Überlieferung gerade das Wort hat, das man dem Sinne nach erwartet.

[3]) *ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια* Diog. IX 72, vgl. Cicero Acad. pr. II 10, 32.

befriedigenden Naturerklärung zu kommen; wir nennen das eine Hypothese. Er hat die Atome gesetzt an die Stelle der einheitlichen Substanz der Eleaten, damit diese Hypothese der Erklärung der Sinnenwelt genüge.[1]) Wenn Natorp auf nichts anderes als auf die Setzung des Urgrundes den Rationalismus des Demokrit stützen wollte, brauchten wir ihm nicht zu widersprechen.

Wir haben noch die übrigen Zitate des Sextus kurz zu betrachten, zunächst Fr. 9: 'Wir nehmen aber in Wirklichkeit nichts Untrügliches wahr, sondern nur was nach der [jeweiligen] Verfassung unseres Körpers und der ihm zuströmenden oder entgegenwirkenden [Einflüsse] sich wandelt'. Demokrit mufs in der Schrift, aus der dies Zitat stammt (die Kratynterien), bestimmt haben, wie weit die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung geht. Dafs sie abhängig ist von der Beschaffenheit der Organe (*κατὰ σώματος διαθήκην*) und sich ändert mit der Veränderung des Objekts (Umlagerung der Atome), wissen wir schon. Wir haben auch festgestellt, dafs das nicht eine Verwerfung, sondern eine berechtigte Begrenzung der Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung ist. Dafs wir das Untrügliche (die Atome und das Leere) nicht wahrnehmen können, wäre nach dem vorher besprochenen Bruchstück kein Mangel der Sinneswahrnehmung (*σκοτίη γνώμη*), sondern der *γνησίη γνώμη*.

Das folgende Zitat (Fr. 10) heifst: 'Dafs wir nun, wie jedes Ding in Wahrheit (*ἐτεῇ*) beschaffen oder nicht beschaffen ist, nicht wahrnehmen können, ist oft dargelegt worden'. Das Wort *ἐτεῇ* weist wieder auf die Atome hin, die wir natürlich nicht wahrnehmen können. Dann ist zu beachten, dafs hier das Wort *οἷον* steht; die wahre Qualität der Dinge ist es, die wir nicht wahrnehmen können!

Das nächste Zitat heifst (Fr. 6): 'Der Mensch soll aus dieser Regel erkennen, dafs er fern ist von der Wirklichkeit'. Was ist die Wirklichkeit (*ἐτεή*)? Die Atome und das Leere!

Fr. 7: 'Auch diese Darlegung zeigt ja, dafs wir von nichts etwas wirklich wissen, sondern jeder von uns seine Meinung

[1]) Mit dieser Reflexion die *γνησίη γνώμη* gleichzusetzen (vgl. Siebeck l. c. p. 127 sq.), was die Sache wesentlich vereinfacht, haben wir, wie gesagt, trotz Sextus vielleicht kein Recht.

nur aus dem Zuströmen [der Wahrnehmungsbilder] bildet'. Wieder das ἐτεῇ, das auf die Atome und das Leere hinweist! Wieder die Subjektivität der Wahrnehmung, die sich aus der δόξα des Parmenides entwickelt hat! An Parmenides erinnert hier noch direkt das Wort δόξις.[1])

Fr. 8: 'Und doch wird es klar werden, dafs es seine Schwierigkeit hat[2]) zu erkennen, wie jedes Ding wirklich beschaffen ist'. Wieder ἐτεῇ, wieder οἷον! Ist es nicht klar, dafs es sich hier überall um dasselbe handelt, darum, dafs die Erkenntnis des allein 'Wirklichen', der Atome, den Menschen verschlossen sei?[3]) Dafs dies ein Mangel hauptsächlich der Sinne ist, wie Sextus sagt (ἐξαιρέτως καθάπτεται τῶν αἰσθήσεων), ist richtig, falls die γνησίη γνώμη doch noch bis zu den Atomen vordringen kann (vgl. oben); kann sie das auch nicht, so richtet sich der Vorwurf gegen alle Erkenntnis. Nirgendwo aber steht die Behauptung, dafs das Zeugnis der Sinne zu verwerfen sei. Die Sinne haben ihre Schuldigkeit getan, wenn sie uns die Wahrnehmung der Erscheinungen vermitteln!

Bei Sextus bleibt noch übrig die Angabe über die drei Kriterien, die Diotimos bei Demokrit gefunden habe, als erstes τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα. Natorp geht über diesen Bericht, der zu seiner ganzen Aufstellung schlecht pafst, ziemlich kurz hinweg (l. c. p. 190). Viel Wert möchte ich ihm auch nicht beilegen. Ja, mir scheint nicht nur offenbar, dafs hier spätere termini mit zweifelhaftem Recht auf Demokrit angewandt werden, mir scheint das ganze Stück (§ 140) so wenig zu den vorangehenden Ausführungen zu passen, dafs ich glauben möchte, Sextus habe es gar nicht selbst hier eingefügt. Mit den unmittelbar vorhergehenden Worten (οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦτον ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνησίην γνώμην καλεῖ) fand die Behandlung des Demokrit und der ganze Abschnitt über die φυσικοί im Sinne des Sextus einen wirksamen Abschlufs. Jedenfalls darf man auf Grund einer so vereinzelten und unkontrollierbaren Notiz nicht schliefsen, dafs Demokrit

---

[1]) Vgl. Lange, Gesch. d. Mat. p. 42 Reclam.

[2]) Der Ausdruck nicht zu schwach zu nehmen!

[3]) Nichts anderes besagt eine andere Stelle des Sextus (VIII 6), wo hieraus gefolgert wird, dem Demokrit (wie dem Plato) habe nur τὰ νοητά als wahr gegolten.

eine Theorie περὶ ἀδήλων aufgestellt habe. Darin scheint mir Brieger (l. c. p. 56) zu weit zu gehen. Mir scheint es schon zu viel geschlossen, wenn wir annehmen, Demokrit habe auf den Tatsachen, die uns die sinnliche Beobachtung an die Hand gibt, eine Erklärung der ganzen Welt aufbauen wollen. Wir können den Weg der Erkenntnis nicht über die sinnliche Wahrnehmung hinaus bei ihm verfolgen. Ergänzend mufs dann von der andern Seite seine Hypothese über den Urgrund hinzutreten, die auf rationalem Wege gewonnen ist. Diese Hypothese der γνησίη γνώμη oder dem λόγος gleichzusetzen haben wir zu wenig Recht. Die Aussprüche des Demokrit selbst geben uns das Recht nicht, und aus den beigefügten Erläuterungen des Sextus es zu entnehmen müssen wir uns hüten.

Die häufiger wiederkehrende Angabe des Aristoteles, dem Demokrit habe das φαινόμενον als wahr gegolten, verträgt sich, wie mir scheint, aufs beste mit unserer Ansicht, dafs die erkenntnistheoretischen Untersuchungen des Philosophen über die sinnliche Erkenntnis überhaupt nicht hinausgegangen sind. Auf die Wahrnehmungen der Sinne erstreckte und beschränkte sich auch die physikalische Erklärung, die Demokrit gegeben hatte, über die uns Theophrast De sensu ausführlich berichtet. Auf diesen Bericht noch einzugehen, was sich wohl lohnte, liegt hier zu wenig Veranlassung vor. Auch der Vergleich mit der Epikureischen Erkenntnistheorie, die vielleicht Rückschlüsse auf Demokrit erlaubt, führt über den Rahmen unserer Untersuchung zu weit hinaus.

Das Resultat ist und bleibt, dafs wir uns bescheiden müssen, dafs wir uns vornehmen müssen, nicht mehr finden zu wollen, als sich finden läfst und — als vorhanden war. Demokrit schied, was die Sinne erkennen können (die Erscheinungen), und was sie nicht erkennen können (die Atome und das Leere). Er unterschied nicht verschiedene Erkenntnisvermögen,[1]) ebenso wenig wie die andern Vorsokratiker; die

---

[1]) Natorp l. c. p. 176: 'Vergebens also fragt man die Eleaten und so Demokrit, der auch hier ihnen nur folgt, nach dem Vermögen der wahren Erkenntnis'. Kühnemann l. c. p. 145: 'Was ihn verhinderte, diesen Zusammenhang auszusprechen, war dies, dafs auch er wie seine grofsen Vorgänger nur dachte an das Objekt der Natur, nicht aber an das erkennende Bewufstsein'.

Begriffe fehlen ihm so gut wie den andern. Nicht einmal für sinnliche Erkenntnis hat er eine Gesamtbezeichnung aufser dem unklaren *σκοτίη γνώμη*. Den Begriff 'Verstandeserkenntnis' dürfen wir für ihn gar nicht in Anspruch nehmen; die *γνησίη γνώμη*, die man so gern so taufen möchte, war das kaum.

Fassen wir kurz zusammen, was sich bei den Einzeluntersuchungen als Gesamtergebnis herausgestellt hat! Wohl haben die vorsokratischen Philosophen über das Wesen der Erkenntnis nachgedacht; das gehört zum Philosophieren. Aber sie haben in anderer Weise nachgedacht und darüber gehandelt als wir. 'Es gilt, sich in die Verhältnisse zurückzuversetzen, unter denen der Geist in jenen ältesten Zeiten sich zur Spekulation veranlafst fand und zu diesem Zwecke namentlich manches gleichsam zu verlernen, was man jetzt vielleicht als unumgängliche Voraussetzung für alle Erklärung des Denk- und Erkenntnisprozesses zu halten nicht umhin kann' (Siebeck, Gesch. der Psychologie I 1, p. 118). Wem dies 'Verlernen' gelingt, der verzichtet auf manche Antwort, für den fällt auch mit der Vereinfachung der Fragestellung manche Schwierigkeit weg.

Für Heraklit lag die Sache noch einfach: er glaubte, dafs richtige Beobachtung der Natur auch zu richtiger Erkenntnis führen müsse. Der grofse Konflikt zwischen sinnlicher Wahrnehmung und logischem Denken kommt bei Parmenides zum Ausbruch; er weifs ihn nicht zu beseitigen. Seine unmittelbaren Schüler spitzen das Problem zu, bringen aber keine Lösung. Empedokles und Anaxagoras sehen über das Problem hinweg oder machen sich jedenfalls seine Lösung zu leicht. Demokrit dagegen erfafst es in seiner ganzen Schärfe und Tragweite; wir sehen, wie er versucht, es zu lösen, sehen aber nicht genau, wie seine Lösung ausgefallen, ob sie überhaupt ganz durchgeführt ist. Alle diese Philosophen nun richten ihr Augenmerk einzig und allein auf die objektive Gültigkeit der Erkenntnis, müssen also, falls sie überhaupt zwei Erkenntnisarten unterscheiden, diese beiden in ihrem Gültigkeitswert gegeneinander abwägen. Nirgends dagegen erstreckt sich die Betrachtung auf psychologische oder gar auf

erkenntnistheoretische und logische Fragen. Auch Parmenides, der so grofsen Wert auf seine denknotwendigen Ableitungen legt, stellt über die Methode des Denkens keine Untersuchungen an. Ansätze zu physiologischer Betrachtung sind vorhanden; physikalische Theorien über das Zustandekommen der Erkenntnis wurden sogar ziemlich eingehend ausgeführt, wenn auch in ganz unzulänglicher Weise, aber sie erstreckten sich nur auf das Gebiet der Sinneswahrnehmung.

Wir verlassen mit unserer Untersuchung die Philosophie auf einer Stufe, wo die Erkenntnistheorie erst anfängt, sich ihre Begriffe zu bilden.
